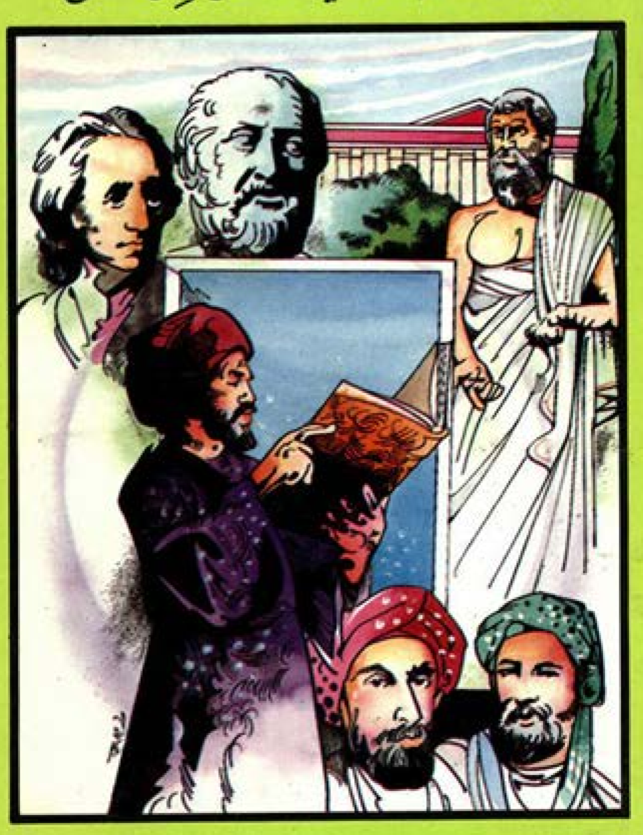
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ابن طفيل

فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ / ٠٠



مقدمة المؤلف

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعـــــد، . . .

في تاريخ الفكر الفلسفي شخصيات لا يعرف المرء عن حياتها الكثير. ومن هذه الشخصيات نجد فيلسوفنا «ابن طفيل» فللأسف الشديد لم يذكر المؤرّخون شيئاً له شأنه أو أهميته عن حياة هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير. ونحن نعلم أن معرفة ماضي الفكر، سواء الأسَري والثقافي والاجتماعي. . .، كلّ ذلك من شأنه أن يساعد المدارس على تحليل آراء الفيلسوف وفهمها وتفسيرها، وتعليل ميل هذا المفكّر أو ذاك إلى بعض الاتجاهات والآراء دون غيرها.

ويبدو أن «ابن طفيل» قد وُلِدَ في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، أي في القرن السادس الهجري، وقد اتصل «ابن طفيل» بالسلطة الحاكمة، كما كان الحال دائماً مع معظم المفكّرين في هذه

الحقبة من الزمان وفي غيرها. اتصل الرجل بالسلطة الحاكمة حيث إنه قد نال شهرةً كبيرةً بحسبانه طبيباً ماهراً، الأمر الذي جعله يتبوّأ بعض المناصب المرموقة. ونعلم أن ابن طفيل أصبح كاتب سرّ إقليم غرناطة، ثم أصبح كاتب سرّ والي سبتة وطنجة عام ٥٤٩ هـ. ونعلم أن والي سبتة هذا كان ابن عبد المؤمن مؤسِّس دولة الموحِّدين، ثم بعد ذلك، أي في عام ٥٥٨ هـ أصبح طبيب السلطان الموحّدي أبي يعقوب يوسف.

ولقد عرف المُشتغِلون بالدراسات الفلسفية والأدبية «ابن طفيل» من خلال كتابه أو قصته «حي بن يقظان»، إذ إنها تُعَدُّ بحقّ، من أروع الأعمال الخالدة عبر تاريخ الدراسات الفلسفية، وقد وفّقني الله سبحانه أن أنقل من مقدمتها جزءاً، ومن نهايتها جزءاً، حتى إذا قرأ القارىء أو الباحث، فهم التحليلات الفلسفية التي كتبتها عن «حي بن يقظان». وقد تُرجِمَ كتاب «حي بن يقظان» إلى الألمانية.

على أن المؤرّخين وإن كانوا قد أشاروا إلى بعض الأعمال الأخرى ومنها بعض الأشعار إلى ابن طفيل، إلاّ أنهم لم يذكروا - بالفعل - شيئاً له أهميته لفيلسوفنا هذا. فكلّ أعماله، إن صحّ وجودها التاريخي، ما زالت حتى الآن مفقودة اللّهمّ إلاّ رسالته هذه. ويبدو أنه كان يفضّل النظر الفلسفي والتأمّل في الكون دون أن يكون حريصاً على تدوين آرائه ونظراته. ومن هنا كان إنتاجه محدوداً للغاية.

وقد عرضنا في هذا الكتاب لأدلّته على وجود الله تعالى واتّصافه بصفات الكمال وبُعْده عن صفات النقص، وعلى الرغم من ميل «ابن طفيل» إلى القول بقِدَم العالم، إلاّ أنه يجعل من خلق الله للعالم أساس أدلّته على وجود الله وحاجة العالم إلى مَن يوجِده سواء كان قديماً أم محدثاً، وقدّم أدلّة متنوّعة على وجود الله تعالى.

كذلك اعتمد على ما في العالم من اتّساق ونظام وإحكام، على إثبات صفات الكمال لله تعالى، لأن هذا العالم المُحكَم المتّسق المنظّم، لا يأتي إلاّ من عالِم به قادر عليه مدبِّر له، وغير ذلك من صفات الكمال التي تليق بذاته ـ لكن لم يتعمّق «ابن طفيل» في تفصيل الصفات، بل وقف عند حدّ إثباتها دون تفصيلٍ لها، وهو الحدّ الذي وقف عنده الشرع، ولم يتجاوزه، كالبحث في علاقات الصفات بالذات وأنها زائدة على الذات، أو غير ذلك من المسائل التي خاض فيها المتكلّمون.

وعرضنا لرأيه في خلود النفس، وفرّق بينها وبين الجسم وهي تمثّل حقيقة الإنسان، ولا يمكن أن يكون مصيرها هو كمصير الجسم، وعلى هذا فهي باقية بعد فناء الجسم، وهي بذلك أجدر بالخلود، والاتصال بواجب الوجود، وقسم العلاقة بين النفس وواجب الوجود، تبعاً لحالة النفس في حياتها الدّنيا، فتنال الجزاء وفقاً لتلك الحالة ـ والسعادة والشقاوة ليست حسّيّة، بل هي روحية.

وعرضنا لرأيه في موضوعين آخرين هما: العلاقة بين الفلسفة

والدين، ورأيه في الاتصال، وهو يتمّ بجهد عقلي تأمّلي نظري، وإن كان قد عبّر عنه بتعبيرات صوفية، إلاّ أن المنهج ليس واحداً، فمنهج ابن طفيل يعتمد على العقل بينما منهج الصوفية يعتمد على القلب.

والمعروف أن «ابن طفيل» ينتمي إلى المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أتباعها اسم «الإشراقيين». وقد حاول هذا الفيلسوف في كتابه «حي بن يقظان» معالجة ذلك الموضوع الذي شغل تفكير الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلاً، ونعني به مسألة اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال. ومن الثابت أن رأيه في العقل الأخير لا يختلف في شيء عن رأي «الإسكندر الأفروديسي».

ولذلك فإنّا نفهم الآن معنى تلميح «ابن رشد» حين يقول: إن الفلاسفة في أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلاّ إذا كان على مذهب الإسكندر. فلا شك في أنه كان يقصد «أبا بكر بـن طفيل» بهذه العبارة.

وقد أعطانا «ابن طفيل» فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه في مشكلة الاتصال كما ذكرنا سابقاً في كتابه آنف الذكر، ذلك الكتاب الذي يمكن وصفه بأنه محاولة منهجية جريئة يبيّن لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد في مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية، حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية، فيرقى إلى عالم العقول المُفارِقة أو الملائكة، ثم يفنى في نهاية الأمر في الوجود الأول. وعندئذ يستطيع أن يشاهد في هذه الذات جميع الحقائق

ويدرك جميع الكائنات، روحية كانت أم جسمية، وليس ثَمّة ريب في أنه تأثّر بآراء ابن سينا تأثّراً كبيراً. فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية، وهي التي يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإلَه.
أسأل الله العظيم أن يكون ذلك خالصاً لوجهه يوم لا ظِلّ إلاّ ظِلّه، وأصلّي وأسلّم على سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، . . .

وكتبـــه،

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر العربية

المنصورة ـ عزبة الشال

ش ـ جامع نصر الإسلام،

١ ـ الحالة السياسية والفكرية في الأندلس:

ـ مقـــدمة:

قبل الخوض في فلسفة فلاسفة المغرب لا بدّ أن نعرض لحال الأندلس السياسية والفكرية وكيفية انتقال الفلسفة من المشرق إلى المغرب والموقف منها بالتأييد أو المعارضة، وذلك لأن ما سوف نعرض له من فلسفة الفلاسفة إنما هو نِتاج تلك البيئة الفكرية، وسوف نشير إلى ذلك كله فيما يلي:

لقد أشرقت شمس الفلسفة في المشرق عقب حركة الترجمة، وظهر فلاسفة كبار لهم شأنهم في الفكر الإنساني أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، لكن تعرّضت هذه الفلسفة لريح عاتية من حزب أهل السُّنّة عبر أزمان مختلفة تهبّ حيناً وتركد حيناً وتستوي حيناً وتضعف حيناً آخر. وكلما ازدادت شوكة أهل السُّنّة المتشدّدين كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية في شرقي الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشدّ وأعنف. وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السُّنّة في عهد المتوكّل[١]. ولعلّ هذا يفسّر لنا أن الكندي كان معتزلياً أكثر منه

(١) جولد تسيهر، موقف أهل السُّنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص ١٢٥.

فيلسوفاً ومُعارضاً بعض آراء أرسطو والتي ظن أنها تتعارض مع العقيدة الإسلامية كالقول بقِدَم العالم.

ولقد عارض رجال الدين الفلسفة والمُشتَغِلين بها ولم يخفوا كراهيتهم للكتب التي تتضمن علوم الأوائل، بل كانوا يتّهمون من يقتني تلك الكتب بالزندقة أو الميل إليها. ولعلّ الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب حين يذكر من بين الأشياء التي تخفى عن عيون الناس إلى جانب الشراب المكروه الكتاب المتّهم،وكان على النُسّاخ المُحترِفين في بغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يُقسِموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أيّ كتاب في الفلسفة(١).

ولقد أحرق بعض الخلفاء كتب القدماء ومنها الكتب الفلسفية، فلما تولّى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من سوء وفساد قبض على أحد القضاة وكان بئس الحاكم وأخذ منه مالاً كثيراً، وأُخِذَت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة، فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب إخوان الصفا وما يُشاكِلها(٢).

ولقد كان لأهل السُّنّة بإزاء المنطق اليوناني موقف خطير أخطر بكثير من موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل، فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضدّ المنطق في صورة معارضة خطيرة كل الخطورة،

---

(١) جولد تسيهر، موقف أهل السُّنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل ص ١٢٧.
(٢) جولد تسيهر، موقف أهل السُّنّة القدماء، ص ١٣٧.

فالاعتراف بطرق البرهان الأرسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية، ولقد عبّر عن ذلك الشعور العامّ لدى غير المثقفين هذه العبارة التي جَرَت مجرى المثل: مَن تمنطق تزندق. ولقد أفتى ابن الصلاح بتحريم المنطق لأن المدخل إلى الفلسفة والفلسفة شرّ، والمدخل إلى الشرّ شرّ، واعتبر الفلسفة رأس السعة والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومَثار الزيغ والزندقة ومَن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيّدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة[1].

وعلى كلٍّ فلسنا بصدد تفاصيل لكن الحملة الشعواء ضدّ الفلسفة والمُشتَغِلين بها والتي بلغت أوجها على يد الغزالي الذي ألّف كتابه مقاصد الفلاسفة ليبيّن آراءهم ثم ألّف كتابه تهافت الفلاسفة ليبيّن سقوط آرائهم وبُعدها عن الحق وتكفيرهم لقولهم بقِدَم العالم ونفي علم الله للجزئيات ونفي المعاد الجسماني.

ونتيجة لهذه الحملات المتعاقبة ضدّ الفلسفة فلقد أفَلَ نجمها في المشرق وظنّ الكثيرون أنه لن تقوم لها قائمة بعد حملة الغزالي الشهيرة، لكن سرعان ما أشرقت شمسها من جديد في بلاد المغرب وإن لم تسلم أيضاً من مثيلات تلك الحملات التي قادت ضدّها في المشرق وسوف نعرض فيما يلي لأحوال الأندلس السياسية والفكرية.

---

(١) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص ٦٩ ـ ٧٠.

٢ ـ الحالة السياسية:

نعرض فيما يلي لحالة الأندلس قبل الفتح العربي، وبهذه مَلَكَ الرومان بلاد إسبانية حتى القرن الخامس من الميلاد، وازدهرت مدن فيها أيام حكمهم، ولقد انقضَّ برابرة الشمال على إسبانية بعد أن ضربوا بلاد القوط، ولم يلبث القوط الذين هم من البرابرة أيضاً أن قهروهم واستولوا على إسبانية في القرن السادس من الميلاد وظلّوا سادة لها إلى أن جاء العرب.

وسرعان ما اختلط القوط باللاّتين في إسبانية فاتخذوا اللاتينية لغة لهم وانتحلوا النصرانية التي كانت الدين الرسمي للدولة بدلاً من عبادة الأصنام، وخضعوا بذلك لسلطان الحضارة اللاتينية وحاولوا كغيرهم من قاهِرِي الدولة الرومانية أن يهضموها على قدر عقولهم.

ومن سوء حظّ المملكة القوطية أن كان النظام الملكي القوطي قائماً على الانتخاب، وإن كان المُرَشّحون للعرش كثيرين فيقتتل أنصار هؤلاء المرشَّحين على الدوام ويمزّقون باقتتالهم المملكة القوطية.

ولقد قام نزاع اجتماعي وعمّت الفِتَن الداخلية وفقدت الروح العسكرية وكانت تلك الحال التي كانت عليها مملكة القوط حين ظهور العرب، وكان نتيجة لتلك المنافسات التي تمزّق الدولة القوطية أن سهّل الأمير يُليان ورئيس أساقفة إشبيلية وهما من علية الإسبان فتح إسبانية على العرب.

٣ ـ الفتح العربي للأندلس:

فتح المسلمون الأندلس سنة ٩٢ هـ في عهد الدولة الأموية

على يد طارق بن زياد، ولقد تمّ الفتح بسرعة مُدهِشة، وذلك أن ـ المدن الكبيرة سارعت إلى فتح أبوابها للغزاة، فدخل الغزاة قرطبة ومالقة وغرناطة وطليطلة عن طريق الصلح[1].

وتوالى الوُلاة على الأندلس من قبل الخليفة القائم بدمشق حتى جاءها الأمير عبد الرحمن بن معاوية فارّاً من الشام بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين واستولى على قرطبة ١٣٨ هـ وأسّس الدولة الأموية في المغرب، وصار منها خلفاء ينافسون العباسيين في بغداد. وظلّ الأمر كذلك حتى زالت دولة الأمويين بالمغرب بموت هشام المعتقد بالله ٤٢٧ هـ ومن غير أن يترك وارثاً لمُلكه.

ظهر بعد ذلك ملوك الطوائف وهم الأمراء الذين تقاسموا الأقاليم. وأخذ نَجْم العرب السياسي يأفل بعد أن مضى على سلطانهم ثلاثة قرون بلغت الحضارة العربية ذروتها، وشرع النصارى الذين دمّرهم العرب إلى الشمال يستفيدون مما كان يقع بين المسلمين من الفساد والفتن وصاروا يُغيرون عليهم.

واستنصر المعتقد بالله ملك إشبيلية بملك البربر يوسف بن تاشفين ليَحُول دون توالي انتصارات ملك قشتالة وليون، ولم يلبث هؤلاء البربر الذين جاءوا إلى إسبانية حلفاء للعرب أن ظهروا لهم بمظهر السيد وتمّ لهم أسر المعتمد على الله ٤٨٤ هـ وسُمّوا بالمُرابطين.

---

(١) د. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ص ٢٦٦.

وفي عام ٥١٥ هـ ظهر محمد بن تومرت الذي لقّب نفسه بالمهدي وقاوم دولة المرابطين وأسّس على أنقاضهم دولة الموحدين وخلفه خليفته عبد المؤمن بن علي الذي توفي ٥٥٨ هـ ووَلِيَ الأمر من بعده أبو يعقوب يوسف الملقّب بالمنصور، وهو الذي شجّع ابن رشد على التفلسف. وبعد وفاته وَلِيَ الأمر ابنه يوسف بن يعقوب والذي حكم من ٥٨٠ إلى ٥٩٥ هـ. وفي عهده كانت نكبة ابن رشد والمُشتغِلين بالفلسفة.

ولقد أشرنا إلى تلك الحالة السياسية لأنها مرتبطة بالحالة الفكرية التي كانت سائدة في الأندلس، والتي كانت في معظم الأحيان تتوقف على تأييد الحكّام وتشجيعهم لها أو وقوف بعضهم ضدّها استمالة للفقهاء وللجمهور فالحياة الفكرية والفلسفية كانت مرتبطة بالحياة السياسية، وسوف نعرض فيما يلي للحياة الفكرية بصفة عامّة والفلسفية بصفة خاصّة في الأندلس.

٤ ـ الحالة الفكرية:

يقول صاعد الأندلسي واصفاً الحالة العلمية في الأندلس قبل دخول العرب بأنها كانت خالية من العلم، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به، إلّا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية إذ كانت الأندلس منتظمة بمملكتهم ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن فتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة[٢].

---

(١) انظر المراكشي، العجيب في تاريخ المغرب، في مواضع متفرّقة.
(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٣.

وعند دخول العرب إلى الأندلس دخلت العلوم إليها، لكن هذه العلوم كانت علوم الشريعة وما يتعلق بها من علوم اللغة. ويقول صاعد واصفاً عناية أهل الأندلس بالعلوم: «الفتح العربي لها لا تعني أهلها بشيء من العلوم إلاّ بعلوم الشريعة وعلم اللغة»[1].

ولمّا توطّد المُلْك لبني أُمية تحرّك أصحاب الهِمَم إلى العلم، ولكن كانت عناية أهل المغرب في ذلك الوقت محصورة إلى جانب العلوم الشرعية واللغوية في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم والطب. وممّن ترجم لهم صاعد من العلماء في وسط المائة الثالثة وأيام الأمير الخامس من ملوك بني أُميّة وهو عبد الرحمن الداخل، حيث تحرك الناس إلى طلب العلم. نذكر ممّن اشتهر في هذه الفترة أبو عبيدة بن مسلم اشتهر بعلم الحساب والنجوم، فكان عالماً بحركات الكواكب وأحكامها، وكان صاحب فقه وحديث. وأيضاً يحيىٰ بن يحيىٰ المعروف بابن التيمية من أهل قرطبة، وكان بصيراً بحساب النجوم والطب متفنّناً في ضروب المعارف كالنجوم واللغة والعروض ومعاني الشعر[2].

ولقد كان الاشتغال بتلك العلوم والتي تُعَدُّ ذات صلة بالفلسفة وإن لم تكن في صميمها بداية للاهتمام بالنظر العقلي عند أهل الأندلس والذي بدأ بدايةً قويةً في القرن الرابع على يد الحَكَم المستنصر بالله ٣٦٦ هـ، فلقد بلغت المدنية المادّية والعقلية في الأندلس أوج رقيها. بل يذهب دي بور إلى أبعد من هذا يقول: إن

(١) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٤.

(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٦، ٨٧.

هذه المدنية كانت أكثر فتوةً مـمّا كانت عليه في المشرق، وكانت أكثر إنتاجاً من المشرق[١].

ويحكي لنا صاعد الأندلسي اهتمام الأمير الحَكَم المستنصر بالعلوم فيقول: ثم لمّا مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحَكَم المستنصر بالله ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله وذلك في أيام أبيه إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التآليف الجميلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في بقية أيام أبيه، ثم في مدة ملكه من بعده ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العبّاس في الأزمان الطويلة، وتهيّأ له ذلك لفرط محبته للعلم وبُعْد همّته في اكتساب الفضائل وسموّ نفسه إلى التشبّه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرّك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلّم مذاهبهم[٢].

وهذا يشير إلى اعتماد المغرب على المشرق، وإلى الرحلات العلمية التي توالت من المغرب إلى المشرق مارّة بمصر والحجاز والشام والعراق وذلك لجلب الكتب العلمية على اختلاف أنواعها إلى الأندلس، وذلك بتشجيعٍ من الخلفاء الأمويين الذين عزّ عليهم أن يسبقهم الخلفاء العباسيونَ إلى ميدان العلم، ورأوا أن تأسيس ملك قوي لا بدّ أن يقوم على العلم، فبعثوا رُسُلاً أذكياء مُزَوّدين بمبالغ ضخمة من المال وأوصوهم أن يسلكوا الممكن وغير الممكن

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٣٠.
(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٨.

من الطرق للحصول على أهم ما تتباهى به بغداد من دُرَر العلم وجواهر المعرفة. وقام هؤلاء الرُسُل بمهمتهم خير قيام وعادوا من دار الحكمة وقد نقلوا أكثر ما تُرجِمَ من المؤلفات في بغداد، وذاعت تلك المؤلّفات وانتشرت في الأندلس[1]

بل إن الكتب التي كانت تُؤلَف في فارس والشام تُعرَف بالأندلس قبل أن تُعرَف في المشرق. وقد أرسل الحَكَم ألف دينار من الذهب إلى أبي الفرج الأصفهاني ليقتني منه أول نسخة من كتاب الأغاني، وقد قُرِىء هذا الكتاب في الأندلس قبل أن يُقرَأ في العراق[2].

ولقد جمعت خزائن الكتب عند الحكم مصنّفات كثيرة. ولقد ذكر أبو محمد بن حزم أن عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، وفي كل فهرسة عشرون ورقة، وليس فيها إلاّ ذِكر أسماء الدواوين لا غير.

ولقد قيل إن خزانة الكتب عهد الحَكَم قد بلغت حوالي ٤٠٠,٠٠٠ كتاب وإنه قد قُرِىءَ معظمها وهو رقم قد يكون مُبالَغ فيه، لكنه يشير إلى كثرة الكتب وتنوّعها.

وكل هذا يدلّ على عناية الحَكَم المستنصر بالله ٣٦٦ هـ بالعلوم، وأن علوم الفلسفة بدأت تأخذ مكانتها في تلك النهضة العلمية التي أقامها واعتنى بها ذلك الأمير سواء قبل تولّيه الحكم أيام

---

(١) د. محمد غلاّب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص ١٢، ١٤.
(٢) المقري، فتح الطيب، جـ ١، ص ٣٦.

أبيه أو بعد تولّيه الحكم وإن قد آثر العلماء وذلك لفرط محبته للعلم واهتمامه بالمجد العلمي أكثر من اهتمامه بالمجد الحربي.

ولقد كان وراء تلك الحركة العلمية الناهضة روح التسامح وحرية البحث والفكر، فلقد كان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود ومسيحيون أخذوا بنصيب من الثقافة العربية[١].

وصارت مساجد قرطبة بتلاميذها الذين يُعَدُّون بالآلاف مراكز عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية[٢].

جملة القول بأن الحالة العلمية في عهد الحَكَم المستنصر بالله بلغت درجة كبيرة من الازدهار وإن كان يمثّل نقلــة قوية للنظر العقلي والعلوم العقلية التي بلغت شأناً كبيراً في عهده بحيث يمكن القول بأن عهده يمثّل دور النشأة للفلسفة والعلوم المتّصلة بها.

على أن حالة الازدهار لم تدم طويلاً فسرعان ما أَفَلَ نجم تلك العلوم وازدهارها عقب موت الحَكَم على يد ابنه هشام الذي وُلّيَ مكانه وهو غلام صغير لم يتجاوز العاشرة، فاستبدّ به حاجبه المنصور محمــد بن أبي عامر. ولقد حــدثت على يد هشام المؤيّـد بـالله ابن الحَكَم انتكاسة لعلوم الحكمة، فقد أمر بحضور خواصّ من أهل العلم بالدين بإخراج ما في خزائن أبيه الجامعة للكتب وأمر بإحراق كتب العلوم القديمة المؤلّفة في علوم المنطق والنجوم وعلوم الأوائل ما عدا الطب والحساب، وأبقى على كتب اللغة والشعر والنحو

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٣٦.
(٢) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص ١٩.

والفقه والحديث. وقد فعل ذلك تحبّباً لعوّام الأندلس إذ كانت هذه العلوم عندهم مذمومة عند أسلافهم ورؤسائهم ومَن قرأها اتُّهِمَ بالخروج عن المِلّة وظُنَّ أنه مُلحِد في الشريعة[1].

ولقد كان أهل الأندلس في ذلك العصر مُعارضين للدراسات الفلسفية، ويقول المقري واصفاً حال أهل الأندلس بإزاء الفلسفة في ذلك العصر: كل العلوم لها حظ واعتناء إلاّ الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظّهما عند خواصّهم ولا يتظاهر بها خوف العامّة فإنه كلما قيل: فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامّة اسم زنديق وقيّدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقرّباً لقلوب العامّة، وكثيراً ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وُجِدت، وبذلك تقرّب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه.

ولعلّ في هذا ما يشبه ما كانت عليه معارضة أهل السُّنّة في المشرق للعلوم الفلسفية، وكلاهما يمثّل ضيق نظر وسوء ظن بالفلسفة.

على أن لا يخفى ما في هذا الموقف من محاولة استمالة العامّة وإرضائهم باسم الدين، وذلك حتى لا يوجّهوا أنظارهم إلى فساد الحكّام.

ولقد قلّد فقهاء المغرب إخوانهم فقهاء المشرق في إصدار الفتاوى الشرعية بتحريم الفلسفة والوقوف ضدّ المُشتَغِلين بها

---

(١) د. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٨.

وتشجيع الحكّام على القضاء عليها. ولم يتردّد المنصور في تكديس كتب الفلسفة في أحد ميادين قرطبة وأشعل فيها النار ومنع تدريسها.

ولم تأتِ حملات الاضطهاد للفلسفة والمُشتَغِلين بها بالنتائج التي أرادها فاعِلوها، بل لقد أتت بنتائج عكسية واستمر الاشتغال بالفلسفة سرّاً حتى أنجبت الأندلس أعظم الفلاسفة.

فلقد أفلت من تلك المِحنة بعض الكتب، فيذكر صاعد أنه قد تستّر بعض الأذكياء بكتمان ما يعرفونه من هذه العلوم إلى أن انقرضت دولة بني أُميّة في الأندلس وتفتّت المُلْك في المائة الخامسة للهجرة، وافتقد كل ملك قاعدة من أُمّهات البلاد، واضطرته الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب بأبخس الأثمان، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووُجِدَ فيها بعض متعلقات الكتب القديمة(١).

وعلى هذا فلقد كان للهزيمة العسكرية لملوك بني أُميّة في الأندلس أثرها في عودة الازدهار العلمي لتلك البلاد في القرن الخامس الهجري، والذي يُعَدُّ العصر الذهبي لتلك العلوم بالأندلس، فازدهر الفن والشعر في قصور الأمراء وتهذيب الفنون، وبدأت الحكمة تدخل الشعر، وزادت دقّة التفكير العلمي، ثم دخلت الفلسفة الطبيعية إلى الأندلس وكتب إخوان الصفا ومنطق

(١) المقري، نفح الطيب،ص ١٣٦ نقلا عن كتاب د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص ٢١.
(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٩.

أصحاب أبي سليمان السجستاني، وفي آخر القرن الخامس نجد أول تأثير مؤلّفات الفارابي، وعُرِفَ قانون ابن سينا في الطب[1].

ولقد كان لهذه الفتن والحروب أثرها في استمرار الاشتغال بالفلسفة حيث إنها صرفت الحكّام عن تعقّب الفلاسفة، وساعد ذلك على تداول كتب الفلسفة سرّاً. ويقول صاعد الأندلسي في ذلك: ولا زالت ترتفع من حين إلى حين الرغبة في طلب العلم القديم وشغل الملوك بالحروب والدفاع عن الثغور ضدّ المشركين[2].

ونذكر فيما يلي بعض العلماء الذين ذكرهم صاعد الأندلسي من الذين داوموا على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق والطب وغيرها بعد تلك المحنة وهذه الفترة تُعَدُّ بمثابة إحياء لهذه العلوم ومقدمة لمرحلة النضوج والابتكار والتي ظهرت على يد ابن رشد وهؤلاء نذكرهم فيما يلي:

عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد، المعروف بالإقليدي، كان متقدّماً في علم الهندسة معتنياً بصناعة المنطق، وله تأليف مشهور في اختصار الكتب الثمانية المنطقية.

أبو عثمان سعيد بن فتحون، كان متحقّقاً إماماً في علم النحو واللغة، وله تأليف في الموسيقى ورسالة حسنة في المدخل إلى علوم الفلسفة سمّاها متجرة الحكمة ورسالة في تعديل العلوم وكيف

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٣٧.
(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٩٠.

درجت إلى الوجود من انقسام الجوهر والعرض.

الكرماني، هو أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي الكرماني، من أهل قرطبة أحد الراسخين في علم العدد والهندسة. ورحل إلى ديار المشرق، وانتهى منها إلى حرّان وعُنِيَ هناك بعلم الهندسة والطب، ثم رجع إلى بلاد الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، وله عناية في الطب.

ابن خلدون، هو أبو مسلم عمرو بن أحمد بن خلدون الحضرمي، من أشراف أهل إشبيلية في علوم الفلسفة مشهوراً بعلم الهندسة والنجوم والطب مشبّهاً بالفلاسفة في إصلاح أخلاق وتعديل سيرته.

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب ٤٥٦ هـ. اعتنى بصناعة المنطق خاصّة من سائر الفلسفة، عُنِيَ بعلم المنطق وألّف فيه كتاباً أسماه التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيّن طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة مَن لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بيّن السّقط. ويُلاحَظ هنا أن صاعداً ينقد مخالفة ابن حزم لكتب أرسطو المنطقية، وربما يشير ذلك إلى مكانة الكتب الأرسطية عند علماء أهل الأندلس، بل ومكانة أرسطو عامّة عندهم.

أبو الحسين علي بن إسماعيل الأعمى، عُنِيَ بعلوم المنطق عناية طويلة وألّف تأليفاً كبيراً مبسوطاً ذهب فيه إلى مذهب متّى بن

يونس، وهو بعد هذا أعلم أهل الأندلس قاطبةً بـالنحو واللغـة والأشعار وأحفظهم لذلك حتى إنه يستظهر كثيراً من المصنفات كغريب المصنَّف وإصلاح المنطق، وله في اللغة والأشعار وشرح إصلاح المنطق، توفي ٤٥٨ هـ.

أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغـوني من أهل طليطلة، ورحل إلى قرطبة لطلب العلم، وكان رجلاً عاقلاً جميل الذِّكر والمذهب وحَسَن السيرة ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة وقرأ الهندسة وفهمها والمنطق وضبط منه كثيراً واشتغل بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه وحصَّل بتلك العناية فهماً كثيراً منها، وله درجة في علاج المرض، توفي ٤٤٤ هـ.

الوزير أبو المطرف بن عبـد الرحمن، أحـد أشراف أهـل الأندلس، عُنِيَ بقراءة كتب جالينوس ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة.

ابن النبـاش، وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حامد التجـاني، المعروف بابن النباش اعتنى بصناعة الطب، ذو معرفة جيدة بالعلم الـطبيعي ومشاركـة في العلم الإلّهي وتحقّق بعلم الأخلاق والسياسة وله بصر بصناعة المنطق.

أبو الحسن عبد الرحمن بن خالف بن عساكر، اعتنى بكتب جالينوس واشتغل بصناعة الهندسة والمنطق، وكانت له عبارة بالغة وطبع فاضل في المُعاناة ومَنزَع حسن في الفلاح وله من وجود القريحة وصحة الفهم ما يمكّنه من البلوغ إلى المراتب الراقية من الفلسفة[1].

---

(١) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٩١ ـ ١١٢.

هذه هي بعض أسماء من العلماء الذين ذكرهم صاعد الأندلسي المتوفّى ٤٦٣ هـ، وهم الذين واصلوا السير في طلب العلم والحكمة، ويمكننا أن نستخلص من استعراض تلك الأسماء ما يلي:

١ - إن الحركة الفلسفية في بلاد الأندلس قد نشأت في أحضان الطبّ من جهة، وفي أحضان الرياضة والفلك من جهة أخرى. ويؤيّد ذلك ما ذكره ابن طفيل حيث يقول عن الفلسفة في الأندلس: إن أحداً لم يكتب فيها شيئاً فيه الكفاية وذلك أن مَن بالأندلس من أهل الفطر الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خُلِقَ من بعدهم خَلْق زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يُفضِ بهم إلى حقيقة الكمال، ثم خُلِقَ من بعده خَلْق آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذِهْناً ولا أصحّ نظراً ولا أصدق رَوِيّةً من أبي بكر بن الصائغ. وعلى هذا فإن أهل الأندلس بدءوا بالعلم الرياضي ثم المنطق ثم بالفلسفة فكان ابن باجة أول الفلاسفة، ويؤيّد ذلك أيضاً ما ذكر صاعد عن هذه الفترة بأن العلم الطبيعي والإلّهي لم يُعنَ أحد من أهل الأندلس بهما عناية كبيرة.

٢ - إن المنطق الأرسطي في المغرب كان سائداً وكان مَحَطّ اهتمام علماء الأندلس، بل نجد دفاعاً عنه من أشدّ المتحمّسين لنصرة السُّنّة بمعناها الضيق وهو ابن حزم الذي كان معجباً بالمنطق

الأرسطي أشدّ الإعجاب، بل لقد فضّله على القياس الشرعي في مجال أصول الفقه، فلقد رفض ابن حزم استخدام ذلك القياس بينما أيّد استخدام القياس المنطقي الأرسطي.

وعلى كلٍّ فلم يكن ابن حزم بوجهٍ عامّ عدوّاً للفلسفة فهو يصرّح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة، فلا تعارض إذاً بين الاثنين، وليس ينكر الشريعة إلّا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقّاً جاهلون.

ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصّة، فتراه يقول إن الكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام، يقصد قواعد المنطق كلها كتب سالمة مفيدة دالّة على توحيد الله عزّ وجلّ، وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وتحدّث ابن حزم أيضاً عن فائدة تلك الكتب المنطقية في مسائل الأحكام الشريعة: بها يتعرّف كيف يتوصّل إلى الاستنباط الصحيح، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاصّ من العامّ، والمُجمَل من المُفَسَّر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدّمات وإنتاج النتائج، وما يصحّ من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصحّ مرّةً وما يبطل أخرى وما لا يصحّ البَتّة، وضرب الحدود التي مَن شذّ عنها كان خارجاً عن أصله ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملّته.

ثم إن في موقف صاعد من تآليف ابن حزم المنطقية ومعارضته

لمنطق أرسطو ما يشير إلى وجود روح النقد العلمية عند أهل الأندلس.

وعلى كلٍّ فإنه يمكن القول إن حزب أهل السُّنّة في المغرب كان أقلّ معارضة للمنطق الأرسطي من حزب السُّنّة في المشرق.

وإذا انتقلنا من تلك الحقبة التي ذكرها صاعد الأندلسي نجد أن الحقبة الأخرى التي تَلَتها كانت ظهور دولة المرابطين كما سبق أن أشرنا إليهم في الحديث عن الحالة السياسية.

وكان المرابطون ٤٨٤ هـ أكثر تمسّكاً بالدين وأدرى بالسياسة من خلفاء الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في المَلَذّات، وكان من الطبيعي أن تضعف روح التفكير العلمي عند المرابطين.

إذاً اعتقد الناس أن زمن الثقافة الرفيعة والبحوث الحرّة قد انقضى ولن يعود، ولم يجرؤ على إعلان رأيه في الناس والظهور بينهم إلاّ أصحاب الحديث المتشدّدون. أما الفلاسفة فقد كانوا عُرضَة للاضطهاد والقتل إذا هم جاهروا بآرائهم.

وهكذا حدثت نكبة على الدراسات العقلية على يد المرابطين والتي بلغت شدّتها على يد أحد أمرائهم وهو علي بن يوسف بن تاشفين الذي قرّب إليه الفقهاء وأبعد المتفلسفين وأمر بإحراق كتب الغزالي كلها وذلك لا لشيء إلاّ لأن كتب الغزالي قد قرعت أسماع الفقهاء بأشياء لم يألَفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم في مسائل الصوفيّة وغيرهم فبعّدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم وقالوا إن كان في الدنيا كفر فهذا الذي في كتب الغزالي هو

الكفر والزندقة، وحملوا الأمير على أن يأمر بإحراق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم حتى أجابهم إلى ما سألوه عنه فأحرِقَت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها إلّا أنهم يظنون أن فيها آراء الحاوية.

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة، بل امتد إلى المنطق الذي كان قد لاقى قبولاً عند البعض واشتغلوا به، فابن طلموس يقول: رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم مطروحة لديهم ولا يحفل بها ولا يُلتَفَت إليها، وزيادة على ذلك أن أهل الأندلس ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبِدعَة والزندقة.

ولقد اضطر كثيرٌ من الفلاسفة إلى أن يهجروا الاشتغال بالفلسفة ويستبدل بها دراسة الفقه والحديث كما فعل مالك بن وهب الذي يحكي عنه المراكشي أنه قد شارك في جميع العلوم إلّا أنه لا يُظهِر إلّا ما يتّفق في ذلك الزمان، ويقول لمالك بن وهب: هذا تحقّق بكثيرٍ من أجزاء الفلسفة.

ولم يقف الأمر عند مُعاداة المرابطين للفلسفة والمنطق، بل تعدّى ذلك إلى علم الكلام بصورة أشدّ وأنكر، فقد حرّم الفقهاء الاشتغال به. وتوعّد بالعقوبات الصارمة مَن خاض في شيء منه أو وُجِدَ عنده شيء من كتبه. ويقول المراكشي: واشتد إيثاره على ابن يوسف بن تاشفين لأهل الفقه والدين وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء... وقام أهل ذلك الزمان بتكفير كلّ مَن ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السّلَف له وهجرهم مَن ظهر

عليه شيء منه وأن يدعه في الدين، وربما أدّى أكثره إلى اختلاف في العقائد في أشباه لهذه الأقوال حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله. فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوعّد مَن وجد عنده شيء من كتبه.

ووسط هذه الحملة الضارية على الفلسفة وغيرها من العلوم العقلية، ووسط تلك السُحُب الملبّدة بغيوم الكراهية للفلسفة والمُشتَغِلين بها ظهر أول فيلسوف إسلامي أندلسي هو ابن باجة، ولقد كانت له مكانة كبيرة عند أبي بكر بن إبراهيم حاكم سرقسطة الذي قرّبه واتّخذه جليسه ووزيره مما أحنق عليه الجند والفقهاء لأن ابن باجة كان حاذِقاً للعلوم العقلية ومُشتَغِلاً بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة، وسوف نخصّص فصلاً كاملاً لابن باجة وآرائه الفلسفية.

وذهبت دولة المرابطين وجاءت بعدها دولة الموحّدين ٥١٥ هـ على يد محمد بن تومرت الذي أدخل مذهب الأشعري والغزالي إلى المغرب بعد أن كانا حتى ذلك الحين موسومين بالزندقة.

ولقد شجّع عبد المؤمن ٥٥٨ هـ الذي خلف ابن تومرت في دولة الموحدين العلوم والفنون وقرّب العلماء، ثم خلفه ابن أبو يعقوب ٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ الذي اعتنى بتعليم الفلسفة وجمع كثيراً من أجزائها من أقطار الأندلس والمغرب، واجتمع له منها قريب مما اجتمع للحَكَم المستنصر بالله الأموي، وبحث عن العلماء وخاصّة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من

ملوك المغرب حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم.

ولقد اتخذ أبو يعقوب ابن طفيل وزيراً له وساعده على جلب العلماء من جميع الأقطار وقدّمهم له، وكان ممّن قدّمهم ابن طفيل إلى الأمير الفيلسوف ابن رشد.

وعلى هذا ففي دولة الموحّدين حدث انتعاش للحركة العقلية في الأندلس، خاصّة علم الكلام والفلسفة.

لكن سرعان ما لحقت النكبات بالفلسفة والمشتغلين بها فأُلقيت كتبهم في النار، وانساق الخليفة أبو يوسف يعقوب ٥٩٥ هـ في ذلك التيار المُعارِض بعد أن كان مؤيّداً للفلسفة من قبل، فأمر بإبعاد كل مَن يشتغل بالفلسفة والبحث الحيّ، وعمل بذلك منشوراً مشهوراً في تاريخ أبي يوسف، وعلى إثر هذا أبعد جماعة منهم الوليد بن رشد وكان ذلك إيذاناً بعصر التدهور العقلي والفلسفي الذي انحدرت فيه الأندلس بعد ذلك بقليل من الزمان على يد بني الأحمر الذين أعقبوا الموحدين في حكم البلاد.

وبالنسبة إلى الفقه فلقد ساد المذهب المالكي في الأندلس، وكان نتجة ذلك التشدّد في أمر الدين والسلطة المطلقة للفقهاء على العامّة والخاصّة، وكان دخول مذهب الإمام مالك إلى الأندلس في عهد الأمير هشام الرضى ٧٩ هـ.

وأيضاً انتشر المذهب الشافعي على يد قاسم بن محمد بن

سيّار القرطبي ٣٧٦ هـ الذي رحل إلى المشرق فدرس على أتباع الشافعي وعاد إلى الأندلس ونشر المذهب.

ولقد أشرنا إلى دخول مذهب الأشاعرة على يد ابن تومرت إلى الأندلس، وقد كان يميل إلى مذهب المعتزلة في نفي الصفات، وقد عُرف مذهب المعتزلة في الأندلس قبل ذلك، فلقد ذكر ألفرد جيوم أن الجاحظ وهو من رؤساء المعتزلة المتوفّى سنة تسع وستّين وثمانمائة بعد الميلاد ـ وهو كاتب قدير، كان تأثيره في إسبانيا الإسلامية على جانب عظيم من الأهمية[1]. ويبدو أن انتشار المعتزلة كان قيلاً أو مشافهة بين الناس يتناقلون آراء المعتزلة لأن ابن رشد يذكر أن كتب المعتزلة لم تصل إلى الأندلس.

هذا بإيجاز عرض للحياة العقلية في بلاد الأندلس وهي مقدّمة ضرورية قبل الحديث عن الفلاسفة الذين سوف نتحدّث عن فلسفتهم فيما بعد لأنهم كانوا نتيجة تلك البيئة الفكرية التي عاشوا فيها وتعلّموا فيها.

ويمكن أن نخلص إلى عدّة ملاحظات بعد عرضنا لتاريخ الحياة العقلية في الأندلس على سِمات الفلسفة في المغرب:

١ ـ إن الفلسفة قد انتقلت إلى المغرب من المشرق سواء عن طريق الرحلات العلمية لعلماء المغرب إلى المشرق، أو ذهاب بعض علماء المشرق إلى المغرب وفي كل الحالات كان اعتماد المغرب على الكتب التي ترجمت أو التي أُلِّفَت في المشرق، إلاّ أن هذه المعارف التي تُرْجِمَت لم تَخْلُ من وقوع بعض الأخطاء الجوهرية فيها، ومن أمثلة ذلك كتاب الربوبية لأرسطو

الذي هو موجز لبعض آراء الأفلاطونية الحديثة وكتاب متناثرات من آراء وفكـــر.

ومن المــلاحظ أن الفلسفـة في المغـرب قــد انتهلت من الينابيع الأصلية للفلسفة الإغـريقية ممـا جعلهم لا يقبلون الفلسفة الإغريقية التي وصلت إليهم من المشرق بدون نقد وتمحيص للآراء، ووقفوا أحياناً موقف المعارضة من فلاسفة المشرق.

٢ ـ نتيجة لذلك نجد أن فلاسفة المغرب قد قلّلوا من أهمية شروح فلاسفة المشرق على الفلسفة اليونانية فلم يعرضوا في مجموع آرائهم لمنتجات أولئك الأعلام الشرقيين إلّا بالنقد والتجريح ورميهم بالغلط أحياناً والأمثلة على ذلك كثيرة، فعلى سبيل المثال يستهلّ ابن طفيل كتابه حي بن يقظان بنقد الفارابي وابن سينا والغزالي، ونكتفي بإيراد نقده لكلٍّ من الفارابي وابن سينا. فيقول في نقده للفارابي: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرهـا في المنطق ومـا ورد منها في الفلسفـة فهي كثيرة الشكوك... فقد أثـبت في كتابه الحلّة الفاضلة بقاء النفوس الشّريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، أي بقاء أبدي، ثم يصرّح في كتابه السياسة المدنية بأنها مُنحَلّة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلّا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك: كلا ما هذا معناه، وكلّ ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله

وصيّر الفاضل والشرّير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زَلّة الأثقال وثمرة ليس بعدها جبراً، هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده في النبوّة وإنما يزعم للقوّة الخيالية خاصّة وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

٣ - كذلك نقد ابن طفيل ابن سينا، فيقول: وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفّل الشيخ أبو علي بالتعبير عمّا فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء، وصرّح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وإنمـــا ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشّائيين، وإن مَن أراد الحق الذي لا عُجمـــة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة الشرقية، ومَن عُنِيَ بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس لَبْسٌ ظهر له في أكثر الأمور، إنها تتّفق وإن كان في كتاب الشفاء لم تبلغ إلينا عن أرسطو وإذا أخذ جميع ما يعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطّن لسرّه وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء.

وموقف ابن طفيل يوقفنا على مدى تغلغل الروح النقدية عند فلاسفة المغرب وأنهم لم يأخذوا ما أتى عليهم من المشرق دون نقد وتمحيص له، وهذا مجرّد مثال على ذلك، ونجد تلك الروح النقدية واضحة وبارزة عند ابن رشد.

كان فلاسفة المغرب أكثر ولاءً لأرسطو الحقيقي وأشدّ استمساكاً بآرائه الصحيحة، واستطاعوا أن يميّزوا بين آرائه

الحقيقية والآراء المنسوبة إليه فلقد سبقت الإشارة إلى قول ابن طفيل بأن بعض ما جاء في كتاب الشفاء لم يكن لأرسطو رغم قول ابن سينا بأنه سيسلك في كتاب الشفاء طريق أرسطو فقط، وهذه كانت آراء الأفلاطونية المحدثة.

٤ - بُعْد الفلسفة في المغرب عن التصوّف، ولقد هاجم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد طريق المتصوّفة ووصفوها بأنها محض خيال، وذلك لأن فلاسفة المغرب يعتمدون على العقل، وطريق التصوّف يعتمد على القلب. وإذا كنّا نقرأ على سبيل المثال عند ابن طفيل في حديثه عن الاتصال تعبيرات تتّفق في ظاهرها مع تعبيرات المتصوّفة إلاّ أن معناها مختلف عند كلٍ منهما، كما أن المنهج مختلف أيضاً.

٥ - أثّر فلاسفة المغرب في أوروبا تأثيراً قويّاً، فالوليد ابن رشد ٥٩٥ هـ ينتسب إلى أوروبا والفكر الأوروبي أكثر من انتسابه إلى الشرق وقد لبث تأثيره متغلغلاً في إيطاليا حتى القرن السادس عشر، ولبث ابن رشد عاملاً حيّاً في الفكر الأوروبي حتى فجر العلم التجريبي الحديث، واحتفظت اللغة اللاتينية بأكثر من مؤلّف من مؤلّفاته التي نقلت إليها، وإن كانت العربية قد فقدتها. ولقد استولى ابن رشد على هوى طلاب العلم القدماء في عصره ردحاً من الزمان.

٦ - لم يكن طريق الفلسفة في المغرب طريقاً ملكياً مفروشاً بالورود، بل لقد كان طريقاً مليئاً بالأشواك والعقبات، فكثيراً ما عصفت بها الرياح العاتية وقذفت بها الأمواج المتلاطمة، لكنها كانت

دائماً تعود لتظهر من جديد فتيّةً قويّةً. ومهما يُقال من تقليل لاستمرار الفلسفة في المغرب ومواجهتها لكل الصُّعاب التي وقفت في سبيلها كانشغال الحكّام عن تعقّب الفلاسفة أو إضمارهم حبّ الفلسفة، فإنه يبدو أن رينان كان على حق في تعليقه على تلك الأحداث التي وقفت ضدّ الفلسفة بقوله: ومع ذلك فقد برهنت لنا التجارب على أن الفلسفة ليست في حاجة إلى حماية أو عطف كما أنها لا تستأذن أحداً ولا تتلقى الأوامر من أحد.

ابـــن طفيـل

(٥٠٦ ـ ٥٨١ هـ)

١ ـ نسبه وحياته:

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمـد بن طفيل، وهو عربي العنصر إذ ينتسب إلى قبيلة قيس، ولقد أُطلِقَ عليه نسب القيسي والأندلسي والإشبيلي والقرطبي.

ولقد وُلِدَ في وادي أشـر وهي بلدة فـي وادٍ خصيب تبعد قليلاً عن غرناطة، ولم يُعرَف تاريخ مولده بالتحديد، ولقد قيل إنه وُلد قبل سنة ٥٠٦ هـ.

ولم يعرف التاريخ شيئاً عن طفولته ومبدأ شبابه ولا كيف تثقف، ويذهب البعض إلى أنه كان تلميذاً لابن رشد، ولكنه هو نفسه لم يذكر ذلك ـ وذهب البعض إلى أنه كان تلميذاً لابن باجة لكن ابن طفيل ينفي ذلك في رسالته حي بن يقظان حيث يذكر أنه سمع بآرائه واطّلع عليها لكنه لم يلتقِ به.

لكن التاريخ إذ كان يجهل الكثير عن تلك الفترة من حياة ابن طفيل وهي دور النشأة والتكوين، إلاّ أنه يمـدّنا بمعلومات كثيرة عن

المناصب العالية التي تقلّدها ابن طفيل وعن مرتبته الفلسفة العالية وكذلك الطبّيّة وثقافته الواسعة.

ولقد ذُكِرَ أن ابن طفيل كان طبيباً محترفاً في غرناطة، ولقد كان طبيباً خاصّاً لحاكم هذه المدينة، وعُيِّنَ أيضاً كاتباً خاصّاً لحاكم مدينتي سبتة وطنجة، وكان هذا الحاكم هو ابن الأمير عبد المؤمن.

ولقد عَلاَ أمر ابن طفيل واتصل بقصر أبي يعقوب ويوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين، ثم قُلّد منصب الطبيب الأول وأصبح صديقاً لأبي يعقوب يوسف ومُقرّباً لديه وطبيبه الخاصّ ووزيره.

وقد ترجع أواصر تلك الصلة بينهما وقوّتها إلى أن كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس، وصِلة الدم لها مكانتها عند العرب، كذلك ترجع إلى مزاجهما الفكري. فلقد كان كلٌ منهما أديباً مُحِبّاً للعلم وأهله مُحِبّاً للفلسفة والمشتغلين بها كل ذلك أدّى إلى الانسجام بينهما وتوطيد عُرى الصداقة بينهما.

ولقد كان لتلك الصلة القوية التي تجمع أبي يعقوب يوسف ثاني ملوك أسرة الموحدين وبين ابن طفيل أثرها في انتعاش الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس في ذلك الوقت وتشجيع المشتغلين في تلك الميادين العلمية، فلقد قدّم ابن طفيل لصديقه الأمير الكثير من العلماء والفلاسفة، وعلى رأسهم الوليد ابن رشد، ولقد كانت هذه الصلة تهيّء الجوّ المناسب لمواصلة البحث والدراسة وتخلق جوّاً من الاطمئنان والاستقرار اللذين قد عزّ وجودهما للمُشتغلين بالفلسفة في الأندلس في ذلك الزمان.

كذلك هيّأت تلك الصلة لابن طفيل أن يحيا حياة هادئة مطمئنة تساعده على البحث والتأليف.

ولقد توفي ابن طفيل ٥٨١ هـ ولقد حضر السلطان بنفسه جنازته.

٢ ـ حياته:

ورغم أن بعض المؤرّخين قد ذهب إلى أنه كان تلميذاً لابن باجة إلّا أن الرجل نفسه (ابن طفيل) قد ذكر في مقدمة كتابه حي بن يقظان أنه لم يقابل ابن باجة مرّة واحدة، ومن ثم تكون تلمذة ابن طفيل على يد ابن باجة مشكوكاً في روايتها كل الشك اللّهمّ إلّا إذا كانت هذه التلمذة من خلال أعمال ابن باجة فحسب.

وقد اتّصل ابن طفيل بالسلطة الحاكمة كما كان الحال دائماً مع معظم المفكّرين في هذه الحقبة من الزمان وفي غيرها اتصل الرجل بالسلطة الحاكمة حيث إنه قد نال شهرة كبيرة بحياته طبيباً ماهراً الأمر الذي جعله يتبوّأ بعض المناصب المرموقة. ونعلم أن ابن طفيل أصبح كاتب سرّ إقليم غرناطة، ثم أصبح كاتب سرّ والي سبتة وطنجة عام ٥٤٩ هـ. ونعلم أن والي سبتة هذا كان ابن عبد المؤمن مؤسّس دولة الموحدين، ثم بعد ذلك أي في عام ٥٥٨ هـ أصبح طبيب السلطان الموحّدي أبي يعقوب يوسف.

ولقد كان ابن طفيل فيما يبدو يحتلّ مكانة كبيرة لدى هذا السلطان حيث ظلّ بجواره مدة طويلة من الزمن استمرت حتى بعد وفاة هذا السلطان (الذي مات سنة ٥٨٠ هـ) حيث كان فيلسوفاً على

صلة طيبة أيضاً بابنه أبي يوسف يعقوب. وقد سمحت هذه المكانة الطيبة لابن طفيل لدى السلطة الحاكمة في أن تلفت الأنظار إلى أهمية العلم والعلماء ومن ثم رفع شأنهم. ونعلم أن من جملة ذلك ما هو معروف من أن ابن طفيل هو الذي قدّم ابن رشد إلى الأمير أبي يعقوب يوسف، ولقد مات ابن طفيل عام ٥٨١ هـ في أغلب الظن.

ولقد عرف المشتغلون بالدراسات الفلسفية والأدبية ابن طفيل من خلال كتابه أو إذا شئتم قصة حي بن يقظان إذ أنها تُعَدُّ بحق من أروع الأعمال الخالدة عبر تاريخ الدراسات الفلسفية.

ولقد حظيت قصة حي بن يقظان على اهتمام الشرقيين والغربيين على حدٍّ سواء، ففضلاً عن صداها الذي أحدثته في البيئة العربية الإسلامية نجد أنها قد ترجمت إلى عدة لغات. فقد ترجمها موسى الناربوني في منتصف القرن الرابع عشر إلى العبرية، وقام بترجمتها إلى اللاتينية الإنجليزي بوكوك، ونُشِرَت في أكسفورد مع النص العربي سنة ١٦٧١ وعام ١٧٠٠ م... ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي يسّرت للكاتب الإنجليزي دانيل دي فوية التأثر بخيال ابن طفيل فألّف سنة ١٧١٩ على غرارها روايته الفخمة روبنسون كروزو، كذلك ترجم كتاب «حي» إلى اللغة الهندية سنة ١٦٧٢ م، وقد ترجمه إلى الألمانية بريتيوس عام ١٧٢٦ م، ثم ترجم إلى نفس اللغة عام ١٧٨٣ على يد «أبشون»[1].

على أن المؤرّخين وإن كانوا قد أشاروا إلى بعض الأعمال

(١) راجع: د. محمد غلّاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة، سنة ١٩٤٨ م.

الأخرى ومنها بعض الأشعار إلى ابن طفيل إلّا أنهم لم يذكروا ـ بالفعل ـ شيئاً له أهميته لفيلسوفنا هذا. فكل أعماله إن صحّ وجودها التاريخي ما زالت حتى الآن مفقودة اللّهمّ إلّا رسالته هذه. ويبدو أنه كان يفضّل النظر الفلسفي والتأمّل في الكون دون أن يكون حريصاً على تدوين آرائه ونظراته، ومن هنا كان إنتاجه محدوداً للغاية.

ويذهب «دي بور» إلى أن شغل ابن طفيل الشاغل وأكبر همّه كان فيما يرى هذا المستشرق مزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ليطالع الناس برأي جديد في الكون، وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه كما كان الحال عند ابن باجة. وقد أثار اهتمامه أيضاً أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصة. ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة: جعل ابن باجة المفكّر المتوحّد أو طائفة صغيرة من المفكّرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة كأنهم صورة للجماعة كلها، أو نموذج لحياة سعيدة. أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد.

٣ ـ مــــؤلفاته:

ينسب المؤرّخون إلى ابن طفيل كثيراً من الكتب في مختلف الموضوعات والمجالات العلمية ويشيرون إلى أهميتها وإلى ما تناولته تلك الكتب.

ومن تلك الكتب التي تنسب إلى ابن طفيل كتاب أسرار الحكمة المشرقية ورسائل في النفس وفي بعض النواحي الفلسفية

الأخرى، وله كتابات في الطب والرسائل الهامّة المتبادلة بينه وبين ابن رشد والتي تناولت كثيراً من المشاكل العلمية والفلسفية. ولقد حدّثنا المراكشي أنه قد رأى من هذه الكتب عدّة رسائل في الفلسفة وعلى الأخص رسالة في النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه. ولقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة. وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصحّ أن تحلّ محل نظريات بطليموس.

لكن على الرغم من تعداد هذه الكتب والرسائل إلاّ أن الزمن لم يحفظ لنا من كتب ابن طفيل ورسائله سوى رسالته حي بن يقظان والتي سوف نعرض لها فيما يلي.

٤ ـ حي بن يقظان:

نعرض فيما يلي لموجز قصة حي بن يقظان كما وردت عند ابن طفيل، ففي جزر الهند المهجورة وفي وسط ظروف طبيعية خاصّة وُلِـد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة بدون أب وأم أي خلاف الولادة للبشر، وفي قول آخر أنه أُلقِيَ مولوداً رضيعاً عقب ولادته داخل تابوت وحملته رياح البحر إلى شاطىء تلك الجزيرة، ذلك الطفل هو حي.

ولقد عثرت غزالة على ذلك الطفل الرضيع وتبنّته وأرضعته وصارت أمّاً له.

وفي ظلّ هذه الحياة غير المعتادة للبشر نَما الطفل الذي وهبه

الله ذكاءً فاستطاع أن يقوم بتوفير حاجاته الضرورية التي بها قَوام حياته من غذاء ومَسكَن ومَلْبس.

ثم أخذ يستخدم ذلك الذكاء الفطري في التأمّل والملاحظة والتفكير إلى أن استطاع أن يدرك بعقله أرفع حقائق الطبيعة مستخدماً منهجاً تجريبياً ومستخدماً الإمكانيات البدائية التي وُجِدَت في الطبيعة ليُجري بها التجارب المُتاحة ليعرف الأسباب القريبة المباشرة.

ولقد أدّته تلك المعرفة الأوّلية والتي تتمثّل في معرفة تلك الأسباب القريبة المباشرة إلى البحث عن الأسباب البعيدة فامتدّ بحثه إلى ما وراء الطبيعة لمعرفة السبب الأول الذي يقف وراء تلك المظاهر الطبيعية المتكاثرة فاستطاع أن يصل بطريق الفلاسفة إلى معرفة ما وراء الطبيعة.

وبواسطة ذلك الطريق الفلسفي حاول حي أن يصل إلى الاتّحاد الوثيق بالله، هذا الاتّحاد هو المعلّم الغزير والسعادة القصوى.

ولقد سلك حي في سبيل الاتصال بالله التأمّل والنظر العقلي فانقطع عن عالم الجزيرة ودخل مغارة وصام أربعين يوماً متالية وانقطع عن عالم المحسوسات وما يصله به واجتهد في فصل عقله عن العالم الخارجي المحسوس وحتى عن جسده وتفرّغ للتأمّل العقلي المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به حتى تمّ له ما أراد.

وعندما وصل إلى ما أراد وتحقّق له الاتصال بالله خرج من

المغارة والتقى برجل تقيّ يسمّى «أبسال» أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة والتي حسبها أنها خَلاء من الناس.

والتقى أبسال بحي، وفي البداية أنكر كل واحد صاحبه وخاف منه وذلك لتباين الهيئة والشكل التي كان عليها كلٌ منهما لكن سرعان ما انقشعت سُحُب المخاوف والشكوك واطمأن كلّ صاحب لصاحبه.

ولما كان حي لا علم له بكلام البشر فلقد قام أبسال بتعليم صاحبه ذلك الكلام، ومن هنا وُجِدَت وسيلة التفاهم بين الصاحبين وتبادلا الرأي وكشف كلٌ منهما عن طريقه وبغيته.

ولم يلبث أن وجده أبسال في الطريق الفلسفي الذي ابتكره حي ووصل عن طريقه إلى الاتصال بالله، وجد فيه تعليلاً علوياً للدين الذي كان يعتقده وتفسيراً لكل الأديان المنزلة.

ثم أخذ أبسال صاحبه إلى الجزيرة المجاورة وكان يحكمها ملك تقي يسمى سلامان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العُزلة وطلب إليه أن يكشف لأهل الجزيرة عن الحقائق العليا التي وصل إليها فلم يوفّق، ووجد حي وأبسال نفسيهما مضطرين آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تُخْلَق للعوامّ إذ أنهم مُكَبّلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في تلك الأفهام الغليظة التي أثقلها الحسّ ويؤثّر في تلك الإرادة المستعصية فلا مفرّ من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة.

وانتهيا آخر الأمر إلى أن قرّرا اعتزال الناس إلى الأبد

ونصحهم بالاستمساك بأديان آبائهم وعاد حيّ وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلّهية الخالصة التي لا يدركها إلاّ القلائل من الناس.

ولقد احتلت تلك القصة مكاناً خاصّاً في الفكر الإنساني وتُرجِمَت إلى عدّة لغات أجنبية قديمة وحديثة. فقد تُرجِمَت إلى العبرية، وقام بهذه الترجمة موسى الناربوني في منتصف القرن الرابع عشر، وترجمها إلى اللاتينية بوكواك الإنجليزي ونشرها أوكسفورد مع النص العربي في ١٦٧١ م ثم في سنة ١٧٠٠ م، ثم تُرجِمَت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الإنجليزية مرتين، ثم ترجم النص العربي إلى الإنجليزية أيضاً ونُشِرَ في سنة ١٧١١ م.

ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي يسّرت للكاتب الإنجليزي دانيل دي فوية التأثّر بخيال ابن طفيل حتى يُحاكي رسالته حي بن يقظان فينشيء ١٧١٦ م على غرارها روايته روبنسون كروزو Robinson Crusoe، وفيها يشاهد الباحث لوحة أمينة للرقيّ المنهجي والعواطف الأخلاقية الملموسة في رواية ابن طفيل.

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولاندية في سنة ١٦٧٢ م، وقد ترجمه إلى الألمانية بريتيوس في سنة ١٧٢٦ م، ثم ترجمه إلى نفس اللغة أبشون في سنة ١٧٨٣ م[١].

---

(١) نقلاً عن كتاب الفلسفة الإسلامية في المغرب للدكتور محمد غلاّب، ص ٥٨ - ٥٩. ولقد ذكر الأستاذ أحمد أمين في مقدمة تحقيقه لرسالة حي بن يقظان كثيراً ممّن تأثّر من الأجانب بهذه القصة أمثال اليسوعي الأرغوني جراسيان في كتابه كريتيكون أي الناقد، وأيضاً امتدحها الفيلسوف ليبنتز، ص ١٣، ١٤.

ولقد حاول الأستاذ غرسية في دراسته العلمية الشاملة لقصة حي بن يقظان أن يبحث عن مصادر تلك القصة فذهب إلى أن الهيكل العامّ للقصة مأخوذ من قصة الصنم والملك وابنته وهي إحدى الأساطير التي نُسِجَت حول شخصية الإسكندر الأكبر، ولا بدّ أنها كانت معروفة عند أهل الأندلس فتناولها ابن طفيل وصاغَها في قالب رمزي، وفي هذا وجد غرسية غومس وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الأدبية ذات الحيوية المتّصلة والتي تبدو حقيقية وإن كانت من نسيج الخيال السبيل إلى عرض نظرية المفكّر المتوحّد ونظريات فلسفية أخرى. هذا وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحّد في كتابات ابن سينا وابن باجة، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتّفق مع تفكيره اتّفاقاً بديعاً، بل ضمّت هذه الحكاية نقطة ظاهرة استطاع ابن طفيل أن يُفرغ فيها أفكاره، ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية. واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكاراً ومنطقاً وقوّة شاعرية أن يخلق منها أثراً من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى[1].

وفي هذا إشارة إلى مكانة رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، والتي احتوت على الرغم من صغر حجمها على الكثير من الآراء الفلسفية والعلمية والطبية وغير ذلك من العلوم التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وذلك في قالب قَصَصي بديع وأسلوب أدبي شيِّق حتى إنها لتبدو وكما قال غرسية قصة حقيقية.

---

(١) أحمد أمين، مقدمة تحقيق رسالة حي بن يقظان، ص ١٢.

وكلّ هذا يدفعنا أن نشير إلى محتويات تلك القصة وما تناولته من موضوعات فلسفية والمشكلات التي تعرّضت لهـا ـ إشارات موجزة وذلك قبل التعرّض لأراء ابن طفيل الفلسفية.

٥ ـ عرض موجز لقصة حي:

وقبل أن نأتي على عرض آراء ابن طفيل بشيء من التفصيل والنقد سوف نعرض أولاً موجزاً شاملاً وعاماً لهذه الرسالة:

يعرض ابن طفيل من خلال حي بن يقظان صلة العقل بالكون من جهة، وصلته بالوحي من جهة أخرى. فمن حيث صلة العقل بالكون ذهب ابن طفيل إلى أن باستطاعة العقل واعتماداً على ذاته أن يفهم هذا الكون ويميّز فيه الموجودات بعضها من بعض، ويستطيع أيضاً أن يسخّر هذا العالم كله لخدمته. كذلك من خلال العقل الإنساني وحده يستطيع المرء أن يدرك أن ثَمّة علّة أولى متميّزة عن هذه الموجودات، وأن هذه العلّة هي التي تُحدِث الكون والفساد، وأن هذه العلّة ثابتة خالدة وأنها واحدة في مقابل هذه الكثرة الظاهرة... إلخ.

أما من حيث صلة العقل بالدين فقد أوضح ابن طفيل أنه لا يوجد في الواقع اختلاف بين منطق العقل وبين منطق الدين. قد يختلف الأسلوب وقد تختلف الوسائل ونحن بصدد الوصول إلى الحقيقة، لكن اختلاف الوسائل لا ينفي البتّة الصلة القوية بين العقل والدين. وقد أكد ابن طفيل أن الدين يأتي مطابقاً للعقل، وأن العقل من ناحية أخرى يسعى إلى ما يسعى اليه الدين. ولهذا كان اتفاق

حي بن يقظان وأبسال حينما التقيا معاً في الجزيرة التي كان يقطنها حي ثم توجّها معاً حيث وضع كلٌّ منهما يده في يد الآخر لدعوة الناس إلى ما وصلا إليه من حق. ونحن نعلم أن الناس قد أعرضوا عنهما لارتباطهم بالظاهر بينما حي وصاحبه يتشبثان بالباطن.

هذه هي الصورة العامّة التي أراد ابن طفيل أن يعرضها لنا من خلال قصته الشيِّقة حي بن يقظان. وعلينا أن نعرض بالتفصيل هذه القصة.

٦ ـ تحليل عامّ لرسالة حي بن يقظان:

مَن هو حي بن يقظان؟ وكيف نشأ؟ إن أول صعوبة تُثار في هذا الصدد هي التساؤل الخاصّ بما يُقصَد من حي بن يقظان، ماذا يرمز إليه حي، وعلى أيّ شيء يدلّ؟ لقد اختلف الدارسون ومؤرِّخو الفلسفة بشأن دلالة حي بن يقظان، فهناك مَن قال بأن المقصود به العقل الفردي الخاصّ بكل إنسان على حِدَة. ومن ثَمَّ تكون لدينا أشخاص كثيرة كل واحد منها هو حي بن يقظان، وذهب آخرون إلى أن ابن طفيل كان يقصد من حي بن يقظان هنا لا العقل الفردي ولكن العقل الإنساني المطلق بحيث يكون العقل هنا هو العقل الكلّي العقل الجمعي (لا بالمعنى الشائع في لغة الاجتماعيين). وعلى ذلك فإن صلة «حي» بالكون تكون من ثَمَّ صلة العقل الإنساني كله منذ بدء الخليقة إلى يومنا هذا، وأن الحضارة والثقافة والعلوم... إلخ كلها لا تتمّ بين يوم وليلة، ولكن كل جيل (عقل) يبدأ من حيث انتهى الجيل السابق عليه. وعلى ذلك فإن تطوّر

الإنسان لا يرجع إلى عقل فردي ولكنه يرجع إلى تضافر العقول الإنسانية وحتى ما يتعلّق ببعض العلماء والمخترعين الذين صغروا بالإنسانية نحو درجات عُلا من التقدّم والتطوّر لا يمكن أن تكون عبقريتهم نابعة من فراغ، إنها وليدة أجيال سابقة.

وعندنا أن حي بن يقظان قد يعنى العقل الفردي وقد يعنى العقل الكلّي عقل الإنسان بالإطلاق بغضّ النظر عن الزمان والمكان. ونحن نرى أنه ليس ثمة تعارض بين عقل كل فرد على حِدَة وبين عقل الإنسانية ككل. لأن ثمة أخذاً وعطاءً تأثيراً وتأثُراً فعلاً وانفعالاً متبادل بين الإنسان وبين المجتمع. فبقدر ما يستفيد المجتمع من الفرد بقدر ما يفيد الفرد المجتمع... وهكذا. كيف لا والمجتمع ليس إلّا مجموعة من الأفراد. ومن جهة أخرى فإن الفرد لا وجود له إلّا بالجماعة. ولهذا فإن حي بن يقظان يقصد به كما سنرى العقل الإنساني، سواء كان عقل الفرد أو عقل الإنسان بالإطلاق.

ومما يلفت أن ابن طفيل جعل حيّاً ابناً لـ يقظان ولهذه التسمية دلالة. فحي معناها الذي لا يموت البتّة... معناها أن يكون العقل مصدراً للوجود ومصدراً للمعرفة... معناها كما قال أفلاطون أن يكون العقل «حي» من حيث إنه مصدر للحياة فلا يمكن أن يكون مصدراً للموت أو أن يحمل الموت. كذلك فإن «حيّاً» باقٍ إلى ما شاء الله لأنه هو مصدر الحياة في الوجود. ويؤكد ذلك ويوضحه أن حيّاً ابن ليقظان ويقظان هنا - كما ذهب كثير من المؤرّخين - يقصد به الله، والله كما نعلم لا يسهو ولا يغفل ولا يندثر ولا يطرأ

عليه أيّ تغيّر وما دام العقل ابناً لله فينبغي أن يكون به أثر من آثار أبيه أو تستطيع أن تقول ينبغي أن يكون الابن شبيهاً بالأب وينبغي أن تترك العلّة أثرها في المعلول حتى نستطيع أن نرتقي من خلالها (أقصد من خلال الأثر المعلول) إلى العلّة المحدثة لها (أو المؤثّر فيها).

بهذا يكون العقل الإنساني صوت الله في الأرض ويكون الإنسان من ثَمّ خليفة الله في عالم الملك، ألم يقل المولى جلّ وعزّ على لسانه: ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾... فخليفة الله في أرضه العقل الإنساني في المقام الأول لأننا سوف نرى أن المسيء لا يوجد كإنسان متميّز ببدنه بل بعقله، والإنسان يتميّز عن سائر الكائنات الأخرى بصفة المنطق والتي تعني التعقّل والفهم والإدراك.

أما كيف نشأ حي بن يقظان فإن نص ابن طفيل غامض كل الغموض في هذا الشأن. وهو يتحدّث عن هذه النشأة بطريقتين متباينتين تؤدّي كل واحدة منهما إلى نتيجة مُناقضة لما تؤدّي إليه الأخرى.

فهو تارة يرى أن «حيّاً» قد نشأ تحت خط الاستواء في جزيرة (على ما يعتقد الكثيرون أنها جزيرة سيلان)، لأن ابن طفيل كان يعتقد أن جوّ هذه الجزيرة يُعَدُّ أحسن مناخ يمكن أن يُتيح الظروف للطبيعة من أن تُنشيء لنا حيّاً. فقد اعتقد أن «حيّاً» ظلّ مختمراً في الخليط الذي وُجِدَ منه مدة من الزمان إلى نضج داخله كليّة، ثم خرج إلى الوجود.

هنا نرى أنه لا يوجد «حي» عن طريق التناسل الطبيعي فليس

له أم وأب، أو تستطيع أن تقول إن أمه هنا هي الطبيعة بعناصرها وأن الشمس بحرارتها الفاعلة بمثابة أبيه، لقد تخمّرت طينة حي من جرّاء هذا النكاح بين حرارة الشمس وبين طينة الطبيعة فتولّد لنا حي من جرّاء هذه الزيجة الطبيعية.

وإذا وافقنا ابن طفيل على هذا الاتجاه الذي ذكره بصدد قصة وجود «حي» لكان ذلك معناه أن حياً ليس مخلوقاً لله وأن الطبيعة قديمة قائمة بذاتها ليست مخلوقة لأحد وأنها تخضع بذاتها لذاتها وأنها تدبّر أمورها بنفسها. وباختصار نقول: إن هذا الرأي يميل إلى الاتجاه الطبيعي المادي القائل بأن الكون حي وأنه صانع ذاته بذاته طارحاً فكرة الخلق والوجود الإلّهي المُفارِق لهذا العالم.

لكن ابن طفيل قد ذكر رواية أخرى وهو بصدد الحديث عن وجود «حي» حيث قرر أنه وُلِدَ من أم وأب (عن طريق التناسل الطبيعي) شأنه في ذلك شأن ولادة أيّ إنسان كما نرى الآن فقد ذكر أن أم «حي» قد تزوّجت سرّاً وهي أخت ملك أحد الجزر تزوّجت بيقظان وكان عاملاً لدى البلاط. فلما حملت أم حي به ووضعته خشيت عليه من أخيها الملك فوضعته في صندوق وألقته في اليمّ، ثم قذفت الأمواج بالصندوق حتى رسى الصندوق في هذه الجزيرة التي نشأ فيها حي. ثم تعهّدت ظبية من الجزيرة تربيته كما نعلم، ولا شك أنه إذا صحّ هذا الاتجاه الأخير بحسبانه معبّراً حقيقياً عن رأي ابن طفيل يكون فيلسوفنا من القائلين بفكرة الخلق وبالعناية الإلّهية وبحدوث العالم كله.

وعندي أن ابن طفيل قد أراد ـ عن عمد ـ تقديم هذين الرأيين

المتناقضين بشأن الكيفية التي نشأ بها «حـي بن يقظان» لكي ينبّه القارىء إلى صعوبة هذه المشكلة وكيف أن العقل الإنساني يمكن أن يهتدي بشأنها إلى أكثر من حلّ. وسوف نتحدّث عن هذه المشكلة ويحدّثنا عنها ابن طفيل حينما نتعرّض لحدوث العالم وقِدَمه. لأن حدوث ابن يقظان وقِدَمه هو بمعنىً ما حدوث للعالم كله أو لقِدمه أيضاً. وقد ذكر ابن طفيل أن المرء إذا قال بالخلق اعترضته صعوبات وإشكالات وأنه إذا تحدّث من جهة أخرى عن القِدَم ووجّه أيضاً باعتراضات وإشكالات لا قبل له بها وكأنه ابن طفيل أراد من جهة أخرى أن يضع المجال للنقل للحدّ من البصيرة. فما دام القول بخلق «حي» متوازياً مع القول بقِدَمه ومتكافئاً معه فلا مانع أن يلجأ العقل إلى مصدر آخر يرجع له أحد هذين الرأيين على الرأي الآخر، وخير وسيلة يمكن أن يلجأ إليها العقل الإنساني هي النقل. والنقل كما نعلم يقول بالخلق يقول بالوجود من العدم. المهم هو أن ابن طفيل قد وجّه الأنظار إلى أن على الشيء أن يتردّد كثيراً وأن يُمعِن النظر قبل أن يحكم على حدوث العالم أو قِدَمه.

بعد هذا يوضح ابن طفيل بعض الصعوبات الخاصّة باللغة الإنسانية، وهو من هذه الجهة يبيّن أن الحكمة المشرقية التي أراد شرحها وتفسيرها في هذا الكتاب أمر لا يمكن أن يعبّر عنه من خلال اللغة المألوفة. لأنه يرى أن اللغة الشائعة مستخدمة في المقام الأول استخداماً حسيّاً لأنها نابعة عن الأشياء (المحسوسة) ومرتبطة بها. فقد تعارف الناس على المسميات من خلال بعض المصطلحات التي هي أسماء لهذه المسميات، لذلك يصعب على الشيء أن

يستخدم هذه اللغة في غير مجالها من جهة كما أنه يصعب عليه أن يعبّر بها عن بعض الموجودات التي لا تحسّ من جهة أخرى. فنحن نتحدّث عن الجنة والنار والعدالة الإلّهية والنفس الإنسانية والذات الإلّهية. . . نتحدث عن ذلك كله من خلال اللغة الحسّيّة. ولكن من المؤكد أن هذه الأشياء في ذاتها تختلف عن تصوّرنا لها وتعبيرنا عنها.

وقد ضرب لنا ابن طفيل تشبيهاً لحالنا هنا بحالة رجل أعمى عاش في بلدة ما، وسرعان ما نجح في أن يتعرّف على أشياء هذه البلدة وأن يتعرّف على موجوداتها ومسالكها حتى نجح في أن يسير بمفرده دون أن يضلّ طريقه. وقد قُدِّر لهذا الرجل أن يبصر. وسرعان ما أدرك بعد فترة أن ما كان يدركه شيء وما يراه ويشاهده الآن شيء آخر. هذا هو حالنا الآن. فنحن أشبه بهذا الرجل الكفيف الذي يعتمد في إدراكه الموجودات على بعض حواسّه. فإذا ما تمّ كشف غطاء هذا الحسّ (بالموت) سوف تكون بصيرتنا آنذاك كالحديد فسوف تدرك ساعتها ما عجزت عن إداركه من خلال الحواسّ.

وما كان يمكن لابن طفيل أن يصرّح بذلك إلّا وهو يضع في حسبانه التمييز بين حالة الولاية على حدّ تعبيره وبين ما قبله. وهذا التمييز يرجع في المقام الأول إلى جعل الحَدَس أو البصيرة في وادٍ والعقل بمحسوساته في وادٍ آخر، وهو يرى أن مرحلة الولاية هي تلك المرحلة التي يسعى فيها المرء إلى تجاوز المعقولات والاستدلالات المنطقية إلى مرحلة المشاهدة والمعاينة. وهذه لا تتمّ البتّة إلّا بالتخلّي عن الحسّ والعقل والالتجاء إلى الحدس أو

البصيرة ومن هنا كان قوله. . . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى. . . وحال النظّار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلاّ على سبيل المجاز هي الحالة الثانية. . .

ويوضح ابن طفيل أن المعرفة الفلسفية لا تُغني البتّة عن المعرفة الذوقية أو الكشفية، لأن طبيعة هذه مختلفة كلّيّة عن طبيعة تلك من حيث إن لغة القلب تقتضي التعبير الرمزي والمُعايشة الذاتية والإيمان الذي يعجز صاحبه عن تقديم الأدلّة العقلية على صحته. . . ولذلك صرّح ابن طفيل بقوله: . . . ولا تظنـنّ أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطاطاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تَفِي بهذا الغرض الذي أردنه ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية. . .

ويبدو أن ابن طفيل قد ألمّ بالفلسفة اليونانية مع بعض شروح الإسلاميين عليها، ونستطيع أن نلمس ذلك من خلال حديثه النقدي والعارِض الذي صدّر به رسالته حيث عرض ونقد الفلاسفة السابقين عليه.

فهو يذكر أن معظم الكتب التي وصلت إليه عن الفارابي كانت متعلقة بالمنطق في المقام الأول. أما عن الفلسفة المقرّرة في كتب الفارابي فهي على حدّ تعبير ابن طفيل كثيرة الشكوك، ولعلّه يقصد بذلك على وجهٍ خاصّ الجمع بين رأي الحكيمين. ذلك أن الفارابي قد تردّد في مسألة خلود النفس، فهو تارة يقول بخلود النفوس الشرّيرة بعد موت البدن العامل لها. لكي تبقى في عذاب وألم،

وتارة أخرى يرى أن هذه النفوس الشرّيرة تموت وتعدم بموت البدن الحامل لها وأن البقاء للفوس الكاملة الفاضلة. وفي حديثه عن السعادة الإنسانية تردّد بين القول: أن السعادة توجد في العالم الآخر، وبين القول: أن السعادة في هذه الدنيا وحدها فحسب... هذا فضلاً عن أن الفارابي قد أخطأ كل الخطأ كما يقول ابن طفيل حينما أدلى بآراء فاسدة في النبوّة رافعاً من شأن المعرفة الفلسفية إذا قيست بالعلم النبوي!!.

أما ابن سينا فيرى ابن طفيل أنه تابع إلى حدّ كبير أرسطو حيث نجح الشيخ الرئيس في أن يعبّر بدقّة عن آراء أرسطو وأن يشرح ما غمض منها وأن يبرهن على ما صعب على الذّهن قبوله أو التسليم به. لكن ابن طفيل يصرّح من جهة أخرى أنه ليس كل ما قاله الشيخ الرئيس يُرَدّ إلى أرسطو ذلك أن ابن سينا صرّح أولاً في بعض كتبه مثل الشفاء أنه سوف يعرض آراء أرسطو مع أن الحق عنده (ابن سينا) غير ذلك. وفي هذا إشارة إلى أن ضرورة التمييز بين آراء أرسطو وبين تلك التي تعبّر عن آراء ابن سينا الحقيقية. أضف إلى ذلك ما قاله ابن طفيل ذاته من أن مَن درس مؤلّفات ابن سينا دراسةً جيدةً سوف يدرك أن ثمة آراء في كتب ابن سينا لم تبلغ إلينا عن أرسطو على حدّ تعبير ابن طفيل. وفي هذا أشار أيضاً إلى الوجود الفكري المتميّز لبعض فلاسفة الإسلام وعلى رأسه ابن سينا.

أما عن الغزالي ففي زعم ابن طفيل أنه شاكٌ ومتردّد بين هذا المذهب وذاك حيث إنه يربط في موضع ويحلّ في آخر ما سبق أن عقده وربطه، وكأن ابن طفيل يريد أن يقول هنا عن الغزالي ما قاله

ابن سبعين عنه من أن الغزالي كان متكلّماً مع المتكلمين إلخ . . . وقد سبق أن أوضح الدكتور فيصل بدير عون في كتابه الفلسفة الإسلامية في الشرق حيث قرّر هناك في حديثه عن الغزالي أن هؤلاء الذين هاجموه من هذه الزاوية لم يفهموا الغزالي حق الفهم ولم يضعوا في اعتبارهم: لا التطوّر الروحي الذي مرّ به الغزالي والهدف الذي كان يسعى إليه، كما أنهم لم يضعوا في حسبانهم طبيعة كل علم وما يمتاز به عن سائر العلوم الأخرى. المهم أن ابن طفيل قد أوضح أن الغزالي يرى ضرورة القول بوجود ثلاثة آراء:

١ ـ رأي يشارك فيه المفكّر الجمهور.

٢ ـ رأي يكون متعلّقاً بكل طائفة على حِدَة، ولعلّ الغزالي يقصد بذلك أن يحاجّ (يجادل) المرء كل حزب بما لديه من أدلّة.

٣ ـ وثمة رأي خاصّ بالمفكّر ذاته لا ينبغي أن يطّلع عليه أحد اللّهمّ إلاّ مَن كان أخاً له في الطريق.

ونشير في هذا الموضع إلى نقده للغزالي، فلقد ذكر اضطراب أقوال الغزالي وتناقض بعضها البعض في مواضع مختلفة من كتبه فيقول: وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحلّ في آخر وتكفر بأشياء ثم تنتحلها.

ولم يُلْقِ ابن طفيل اتّهاماته للغزالي على عواهنها، بل راح يوثّق تلك الاتهامات ويستشهد بآراء الغزالي التي تبدو متناقضة، فيقول: ثم إنه أي الغزالي من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس

خاصة، ثم قال في أول كتاب الميزان: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمُفصِح بالأحوال أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث.

وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه مَن تصفّحها وأمعن النظر فيها، وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

١ ـ رأي يشارك الجمهور فيما هم عليه.
٢ ـ ورأي يكون بحسب ما يخاطب كل سائل ويسترشد.
٣ ـ ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطّلع عليه إلاّ مَن هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذا إلاّ ما يشكّك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً، فإن مَن لا يشك لم ينظر، ومَن لم ينظر لم يبصر، ومَن لم يبصر بقي في العمى والحيرة، ثم تمثّل بهذا البيت:

خـذ مـا تـراه ودَع شيئـاً سمـعت بـه
في طلعـة الشمس مـا يُغنيـك عن زُحَـل

فهذه صفة تعليمية وأكثره إنما هو رمز إشارة لا ينتفع بها إلاّ مَن وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ورام سجعها منه ثانياً، أو مَن كان مُعَدّاً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة، وقد ذكر في كتاب

الجواهر أن له كتباً مضنوناً بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق.

لكن ابن طفيل يذكر أن هذه الكتب المضنون بها والمتضمنة صريح الحق لم يصل شيء منها إلى بلاد الأندلس[1].

وهذا يتميّز إلى منهج ابن طفيل في البحث القائم على الاستقصاء وتتبّع الأفكار وضرورة أن يكون لدى المفكّر اتّساق فكري فلا تناقض أفكاره بعضها بعضاً، فيقول بفكرة في موضع ثم يقول بنقيضها في موضع آخر.

وأيضاً يشير ذلك إلى النزعة النقدية عند ابن طفيل بحيث لا يقبل الأفكار دون تمحيص لها ومعرفة مدى قبولها أو رفضها على أن النزعة النقدية عند ابن طفيل لا تعني غمض حق الآخرين ولا مجرد الرفض، بل تعني النزاهة في الحكم وإعطاء كل ذي حقٍّ حقه وقبول الفكرة إذا ثبتت صلاحيتها. ولا يعني مجرد الهجوم على الآخرين وانتقاص حقّهم بل يعني الوصول إلى الحق وعدم انتقاص حق الآخرين إن أصابوا.

قد نجد تلك المعاني للنقد متمثّلة في موقف ابن طفيل من نقد الغزالي فعلى الرغم من إثبات تناقض الغزالي في بعض أفكاره إلّا أنه أنصفه أيضاً حين يذكر اتّهام البعض للغزالي بأنه يقول في كتابه مشكاة الأنوار ما يعني أن في ذات الله كثرة، ويصف ذلك بأنه

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٦٤، ٦٥.

إلزام، والإلزام هو أن تلزم الآخر بأقوال لم يقلها وإنما تؤدّي إليها أقواله.

كذلك اتّصف الغزالي عندما ذكر أنه لا يشك فإنه قد وصل إلى مرتبة السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة.

وقد أشار من طرف خفي إلى التماس العذر للغزالي في وقوعه في بعض المواضع في التناقض في رأيه، فيذكر أن كتب الغزالي المضنون بها التي تشتمل على عدم المكاشفة لم تصل إليه[1].

وعلى كلٍّ فلقد كان موقف ابن طفيل من الغزالي أخفّ وطأة من موقف ابن باجة.

وكلّ ما نريد أن نخلص إليه هو أن ابن طفيل كان النقد عنده يقوم على أسس علمية موضوعية صحيحة.

إذا كنّا قد تحدّثنا عن الجانب العقلي عند ابن طفيل واعتداده به إلاّ أن هناك جانب إشراقي تذوّقي عنده، فهو يحدّثنا عن ذلك الجانب وأنه كان الدافع إلى تأليفه إلى رسالة حي بن يقظان، فيقول في مُفتتح الرسالة في إجابته عن سؤال عن أسرار الحكمة المشرقية لابن سينا: لقد حرّك منّي سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل وانتهى به إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورها وعالم غير عالمها، غير أن تلك الحال لما لها من البهجة

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٦٤ - ٦٥.

والسرور واللذّة والحبور لا يستطيع مَن وصل إليها وانتهى إلى حدٍّ من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرّها، بل يعتزّ به من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح مُجمَلة دون تفصيل[1].

ورغم أن ابن طفيل قد حكم على الغزالي هذه الأحكام السابقة إلّا أنه يقول: إن كتب الغزالي الرئيسية والهامّة لم تصل إلى المغرب الإسلامي، ومن ثم لم يعرف الوجه الحقيقي للغزالي. وكلّ ما وصل المغرب الإسلامي كان بعض الرسائل الميسّرة مثل المعارف العقلية وكتاب النفخ والتسوية ومسائل مجموعة.

ونحن نعلم أن حي بن يقظان بعد أن قذف به اليمّ في جزيرة مقابلة للجزيرة التي جاء منها أخذته ظبية كانت تسير بجوار التابوت الذي وُضِعَ فيه حي حيث سمعت بكاءه وقد قامت هذه الظبية على رعاية الطفل وأرضعته من لبنها وعدّته (الطفل) بديلاً عن ولدها الذي فقدته على التوّ.

وبدأ الطفل يتعلّم حركات الحيوانات حيث بدأ يسير على يديه ورجليه معاً مقلّداً صوت أمه الظبية، حيث أدرك لغتها وعرف كيف يناديها وكيف يطلب منها ما يريد. ثم ترعرع الطفل وبدأت أسنانه تخرج إلى حيّز الوجود بعد عامين. ونعلم أن حي بن يقظان أخذ يقارن بينه وبين الحيوانات، وكيف أنها كلها مُزَوّدة من قِبَل الطبيعة بأسلحة تحمي بها نفسها، أما هو فلم يكن يملك من هذه الأسلحة

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٥٧ ـ ٥٨.

شيئاً. ولهذا فكثيراً ما كانت تستولي على ما لديه من أكل. ثم إنه أدرك أن كل الحيوانات مُغطّاة بطبقة ما تحمي بها نفسها، وأن الطبيعة قد زوّدت هذه الحيوانات بما تغطّي به عورتها، لكن الطبيعة عرّته هو من هذه الأمور وما شاكلها كالريش والأذناب. وهكذا بدأ يدرك أنه كائن متميّز عن كل الكائنات الأخرى وأنه ينبغي لكي يحيا بين هذه الحيوانات أن يكيّف نفسه معها، فكان أن بدأ باستخدام بعض العصي لكي يدافع بها عن حقوقه المسلوبة. كما أنه بدأ يستخدم بعض أوراق الشجر وبعضاً من ريش الطيور لكي يستر بها عورته مقلّداً في ذلك الطبيعة!!.

ويحدّثنا ابن طفيل أن حي بن يقظان... قد بدأ منذ فترة مبكرة من صدر شبابه يفكّر في سرّ الحياة، بدأ يفكّر في الروح، بدأ يفكّر في النفس وذلك حينما مرضت الظبية التي رَعَته وقامت على تربيته حيث امتنعت فترة عن الطعام والشراب. ثم تلا ذلك سكونها الكامل. واعتقد «حي» أن ثمة عطباً في أحد الأعضاء الظاهرة، لأنه من خلال تجربته الشخصية أدرك أنه إذا أغمض عينيه لا يرى شيئاً، وإذا أقفل أنفه لم يشمّ أيّة رائحة، وإذا أطبق على أنفه وفمه لأشرف على الهلاك، كلّ ذلك أدّى به إلى الظن في البداية أن سبب السكون قد يكون عطلاً في الأجهزة المادية لهذه الظبية. لكنه بعد تفتيش دقيق أدرك أن أعضاءها سليمة مائة في المائة.

لهذا تطرّق بفكره إلى البحث عمّا وراء هذه الأعضاء الحسّيّة فأدرك أن هذه العلّة لا بدّ أن تكون كامنة في الصدر حيث كان يشاهد من خلال الحيوانات الميتة أن الصدر أجوف وكلّ ما عداه

مصمت، فقال لعلّ علّة السكون (ومن ثم الحركة) تكمن في هذا الصدر الأجوف، ودعّم هذا الاعتقاد وزكّاه عنده ما كان يحدث منه أثناء شجاره مع الحيوانات الأخرى، حيث إنه كان يدافع عن صدره بكل شراسة، وهذا الدفاع (عن الصدر) كان يفوق دفاعه عن سائر الأعضاء الأخرى. . . و. . . كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتّقي صياصيها على صدره لشعوره بالشيء الذي فيه.

وبعد تشريح دقيق لصدر الظبية أدرك أن ثمة شيئاً ما بالصدر هو سبب الحركة والإدراك. وأدرك أن هذا الشيء لن يعود إليها البتّة، حيث تذكّر أن كل الحيوانات التي سبق وشاهدها ساكنة من قبل إلم تتحرّك البتّة فيما بعد حيث تحلّل جسمها وفسد.

وهنا يميّز حي بن يقظان بين الجسم وبين الروح أو الحياة أو النفس حيث أخذ يتساءل أسئلة لها دلالتها: ما هذا الشيء الذي فارق البدن؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أيّ الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً؟ وما السبب الذي كرّه إليه الجسد حتى فارقه إن كان قد خرج مُختاراً؟.

وبعد هذه التساؤلات تأكد لديه أن الجسد ليس هو الموجود الحق، أو إن شئت ليس هو حقيقة الشيء ذلك أن الجسد ساكن الأن أمامه ومع هذا فإنه لا يتحرك ولا يسمع ولا يستجيب، وهذا يعني أن الشيء الذي فارق الجسد هو الكائن الحقيقي هو الموجود بالمعنى الحق للكلمة سواء كان هذا الموجود: نباتاً وحيواناً ومَن على شاكلة حي بن يقظان. وقد قال «حي»: إن هذا الشيء كان

يحلّ في الجسد حلول الضيف في المنزل إذ سرعان ما يرحل الضيف عن المحل الذي قطن فيه فترة من الزمان، وفي هذا إشارة أوّلية من حيّ بـن يقظـان إلى أن النفس خالدة باقية لا تفنى ولا تفسد بفساد البدن الحامل لها.

كذلك أدرك «حي» أن هذه النفس واحدة في الجسم رغم ما يبدو من أنها كثيرة ومتعدّدة... لقد كان يعتقد أن الحيوان ما دام يرى ويشمّ ويسمع ويتكلم ويلمس ويدرك... كان يعتقد أن ذلك الشيء يتم من خلال عدّة أسلحة مستقلة، لكن بعد أن ماتت الظبية وتوقفت عن هذه الحركات كلها... أدرك أن هذا التعدّد يُرَدّ إلى شيء واحد... لكن هذا الشيء الواحد له قوى متعددة. فهو يستخدم العين للرؤية والأنف للشمّ واللسان للكلام واليد للبطش... إلخ. والأمر في ذلك شبيه بما قام به من نفسه من صنع عدة أسلحة للصيد بحيث يناسب كل سلاح طبيعة المجال الذي يسعى إلى اقتناص فريسته منه. فصيد السمك في البحر يقتضي وسيلة مختلفة عن صيد الطيور والتي تختلف وسيلتها عن وسيلة صيد الحيوانات البرّيّة. فكما أن هذه الأسلحة المتعدّدة ترجع إلى صنع واستخدام «حي» وحده (وهو واحد)، كذلك لا مانع من أن يكون مصدر الحياة واحداً رغم أن هذا الواحد يقوم بأفعال وحركات متباينة. يقول حي: إن الروح الحيواني واحد. وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً، وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واغتذاءً...

وبدأ حي بن يقظان يميّز بين النفس النامية وبين النفس الحسّاسة. فهو قد أدرك أن الحياة واحدة في كل الكائنات الحيّة، فالحيوانات تشترك في الحركة والإدراك والإحساس، والنباتات كلها تشترك في النمو والأوراق والثمار وغيرها. ومع هذا فإنه قد انتهى إلى أن حقيقة النباتات واحدة، وأن حقيقة الحيوانات أيضاً واحدة. لكنه أدرك أن ثمّة شيئاً ما يمتاز به الحيوان عن النبات وهو الحسّ والإدراك. فالنبات يشارك الحيوان في النموّ والتغذّي، لكن ما يمتاز به الحيوان هو أنه يدرك ويحسّ. ولهذا فإن نفس الحيوان مُزَوّدة بقوة الإحساس والإدراك التي لا وجود لها لدى النبات.

وبعد هذه النظرة المتعلقة بالكائنات الحيّة عاد من جديد ينظر إلى (وفي) أشياء الكون نظرة كلّيّة شاملة، وهنا قرّر أن هذه الجمادات أيضاً واحدة بالحقيقة متعدّدة بالأشكال والصور. فهي واحدة من جهة أنها كلها تشترك في صفة الجسمية: الطول والعرض والعمق، ومتعددة من جهة أن بعضها أكبر حجماً من بعضها الآخر، وأن بعضها أبيض، والآخر أسود. أو أن ثمّة أشياء حارّة وأخرى باردة وهكذا. . . فالمهم هو ما قرّره هنا «حي» من أنه نظر فرأى أن هذه الموجودات ذات واحدة وكثيرة: واحدة من حيث إنها تعود إلى أصل واحد أو شيء واحد، وكثيرة من جهة أن من هذا الشيء الواحد تخرج الكثرة. . . لكنها تعود إليه مرة أخرى. يقول ابن طفيل على لسان حي بن يقظان. . . وكان يرى أن الحارّ منها يصير بارداً والبارد (يصير) حاراً. وكان يرى الماء يصير بخاراً، والبخار يصير ماء، والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً ودخاناً، والدخان إذا

وافق في صعوده قبّة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية فظهر له بهذا التأمّل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عامّ. فلذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات. . . وعلى ذلك انتهى إلى أن أخصّ خصائص الموجودات:

أ ـ أما الجمادات فتمتاز بما يسمى الطبيعة. . . وهي تلك الخصائص الذاتية التي تميّز كل جماد عن غيره.

ب ـ أما النبات فيمتاز بالنفس النامية (أو النباتية).

جـ ـ ويمتاز الحيوان بالحسّ والإدراك.

د ـ وينفرد الإنسان بصفة الفهم والتعقّل.

على أن «حي بن يقظان» ما كان يمكن أن يصل إلى ما وصل إليه من تمييز بين الكثرة والواحد باعتبارين متمايزين إلاّ إذا كان قد أدرك في أعماقه أيضاً أنه واحد، ولكنه بحسب اعتبارات متعددة يمكن أن يقسّم أو يجزّأ.

فلا شك أنه قد أدرك أن البدن قابل القسمة إلى عدة أجزاء سواء كانت صغيرة في الحجم أو كبيرة، لكنه كذات كروح كنفس لا يمكن أن يجزّأ أو يقسّم. أريد أن أقول أنّ حيّاً من خلال إدراكه الوحدة والكثرة عاد فأدرك أن له عقلاً به يدرك الوحدة، وأن له حواساً بها يدرك الكثرة ولا قيمة للحواس بدون العقل. ومن جهة أخرى فإن الحواسّ هي جواسيس العقل، وفي هذا الصدد يقول في حديثه عن بيان مدرك الحسّ ومدرك العقل. . . وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركّبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية: أما واحد وأما

أكثر من واحد. فلاحت له صور الأجسام على اختلافها، وهو أول ما لاح له من العالم الروحامي إذ هي صور لا تُدرَك بالحسّ وإنما تُدرَك بضرب ما من النظر العقلي.

ولمّا وقف «حي» على هذه الحقيقة حقيقة أن الكائنات مؤلّفة من مادة ونفس، أو إن شئت صورة ومادة، وأن الكائنات تفعل ما تفعله من خلال صورها وأنها تنفعل من خلال موادّها... وبعد إجرائه مجموعة من التجارب المحسوسة كتسخينه الماء ومشاهدته صعوده أو من خلال مشاهدته لتجمّده... وذهب إلى أن ذلك كله يدلّ على أن أجسام هذا العالم المركّبة تشير إلى علّة مركّبة لها، وأن هذا التحوّل والتغيّر أو إن شئت الفساد والكون لا بدّ أن يكون له علّة فيعلم بالضرورة أن كل حادث لا بدّ له من محدث. فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل... لقد أدرك بعقله الثاقب أن أجسام هذا العالم متحوّلة متغيّرة، وأنه لا شيء يحدث إلّا عن طريق علّة أخرى أو سبب آخر، ثم صعد ببصره إلى السماء ووجد الحال كذلك فيما يتعلق بالأجرام السماوية فبعضها يقطع وأثره أكبر مما يقطع البعض الآخر وهي تارة تبدو كثيرة وتارة صغيرة، وأحياناً أخرى تختفي كلية. هذا إلى جانب أنه وجد أن هذه الأجرام السماوية متناهية من الجهة التي يراها... ومن المُحال أن تكون من الجهة الأخرى لا متناهية. ويبدو أنه قد أدرك هنا تناهي الجسم بعين الدليل الذي انتهى إليه من قبل المعتزلة ومعهم فيلسوف العرب والإسلام الكندي.

ولكن حياً أراد أن يدرك حقيقة هذا العالم وحقيقة هذه

السلسلة من العِلَل والمعلولات أو إن شئت الأسباب والنتائج أو الحوادث وأسبابها، أراد أن يدرك هل هذه العِلَل إلى ما لا يتناهي ومن ثم يكون العالم أزلياً أم إنها متناهية تقف عند حدٍّ معيَّن عنده نقول بحدوث العالم؟ إن الأمر لم يكن واضحاً لدرجة يستطيع من خلالها «حي» أن يحسم الأمر.

ولنقرأ معاً هذه الحيرة على لسان «حي» إذ إنها تُعَدُّ من أجمل ما كتب ابن طفيل في هذا الصدد: لقد تفكَّر «حي» في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر، وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القِدَم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدّمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدّم على الحوادث فهو أيضاً محدث.

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يُفهَم إلاّ على معنى أن الزمان تقدّمه. والزمان من جملة العالم وغير منفكٌ عنه، فإذن لا يُفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك كان يقول: إذا كان حادثاً فلا بدّ له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره؟ أم لتغيّر حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغيّر؟

وما زال يفكر في ذلك عدّة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجّح عنده أحد الاعتقادين على الآخر...

لقد ذهب ابن طفيل على لسان حي بن يقظان إلى أنه سواء كان العالم قديماً أو حادثاً، سواء كان مخلوقاً من العدم أو حادثاً عن مادة قديمة حدوثاً أزلياً... فإن ذلك لا ينفي ضرورة القول بوجود علّة له خلف هذه الحركة والتغيّر، خلف ما يكون وما يفسد... فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ولم يغرّه في ذلك تشكّكه في قِدَم العالم أو حدوثه وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متّصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه. والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو مُنَزّه عنها...

إن علّة العالم قائمة بالدليل القاطع وليس ثمّة شك في ذلك، لكن الشك كل الشك هو في حدوث هذا العالم أو قِدَمه. كذلك ليس ثمّة شك في أن هذه العلّة لا ينبغي أن يكون حكمها حكم موجودات هذا العالم. فقد بانَ لحيّ أن موجودات هذا العالم كلها متناهية، ومع أن هذه الموجودات متناهية إلاّ أن بعضها يصدر عنه حركات لا متناهية ويفعل أفعالاً لا متناهية. وهذه القوة اللاّ متناهية لا تعود إلى الجسم كجسم لأنه كما سبق أن ذكرنا متناهٍ فلو أن القوة كانت ترجع إليه لكان ينبغي انقسامها بانقسامه. والانقسام يتضمن تناهي هذه القوة. لذلك فإن علّة العالم متميزة عن أجرام هذا العالم. فيقول «حي»: فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرّك أبداً حركة لا نهاية لها ولا

انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له. فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحرّكت ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه فهي إذاً لشيء بريء عن الجسام وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية...

إن ارتباط الصورة بالمادة وخروج موجودات إلى حيّز الوجود وفساد موجودات أخرى... كل ذلك لا يمكن أن يُفسّر تفسيراً ذاتياً، لا يمكن أن يُفَسّر بأن الشيء هو الذي ينقل نفسه من حالة إلى حالة أخرى... لا يمكن القول بأن الشيء يعدم (يفسد) نفسه بنفسه، بل لا بدّ من الإقرار بموجود آخر أو علّة أخرى خلف هذه الصيرورة الثابتة بيدها مقاليد الأمور... ولمّا كانت المادة من كل جسم مُفتَقِرَة إلى الصورة إذ لا تقوم إلاّ بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصحّ وجودها إلاّ من فعل هذا الفاعل المختار تبيّن له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيء منها إلاّ به. فهو إذن علّة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قطّ، فإنها على كِلا الحالين معلولة ومُفتَقِرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا قِدَمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غنيٌّ عنها وبريء منها...

وبعد أن انتهى «حي» إلى القول بوجود علّة فاعلة لهذا العالم، حاول من خلال النظر في الأشياء الموجودة أمامه (العالم كله) أن يصل إلى خصائص وصفات هذه العلّة.

وهنا نجد أنه قرّر أن هذه العلّة لا بدّ أن تكون واحدة لأنه

انتهى من قبل إلى أن هذه الكثرة تشير إلى الوحدة حيث إن المرء إذا نظر إلى العالم بحواسه وجده متكثّراً، وإذا نظر إليه بعقله وجده واحداً. ولمّا كان هذا العالم معلولاً وجب أن يكون معلولاً لعلّة واحدة لا لعلّتين. فالأثر الواحد يشير إلى مؤثّر واحد.

وهذه العلّة الواحدة لا بدّ أن تكون لا متناهية لأن هذه الحركة الذاتية والمستمرة وهذا الخلق المستمر والفساد لا يمكن أن يكونا راجعين إلى كائن متناهٍ في قدرته، بل لا بدّ لهذه القوى اللاّ متناهية من أن يكون فاعلها كاملاً ولا متناهياً.

ولقد انتهى «حي» من قبل إلى أن أجرام العالم متناهية، ومن ثم فإن الجسم كجسم له قدرة متناهية...

ولهذا فإن علّة العالم أو فاعل هذا العالم لا يمكن أن يكون جسماً بحالٍ من الأحوال لأنه أولاً لا متناهٍ في قوّته ولا يمكن للاّ متناهي أن يحلّ جسماً أو أن يكون جسماً. أضف إلى ذلك أن كل جسم لا بدّ أن يكون له طول وعرض وعمق، وليس كذلك فاعل العالم هذا فضلاً عن أن كل جسم يشغل حيّزاً، ومن ثم فإنه يكون في مكانٍ دون آخر. ولمّا كانت قدرة فاعل العالم تشمل الكون كلّه بحيث لا يخرج عن قدرته مقدور وجب أن نسلّم بأنه ليس جسماً، ومن ثَمّ لا يشغل حيّزاً من الأحياز.

يقول حي بن يقظان أنه اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم. فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بدّ له من فاعل يُخرِجه إلى الوجود وأن

ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواسّ لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام. ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فإذاً لا بدّ للعالم من فاعل وليس بجسم.

ولمّا كان «حي» قد شاهد عجائب هذا الكون وأن كل كائن خُلِق على نمط محدد، وأن كل عضو من أعضائه له دوره الإيجابي في حياة الكائن من جهة، وفي حياة الكون ككل من جهة أخرى. ولمّا كانت موجودات العالم تسير على سنة ثابتة... فقد أدرك أن ذلك كله لا يمكن أن يكون حاصلاً عن الصدفة، بل لا بدّ لمَن أحدثه وأتقن صنعه أن يكون عالماً وحكيماً بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرّة في السمٰوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر...

لقد أدرك أن كل حكمة وكل جمال وكل عظم في هذا العالم لا يرجع إلى العالم من حيث هو بل إنه أفاد ذلك كله من موجود هو الكمال بعينه والجمال بعينه والعظمة بعينها... ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها. وليس معنى النقص إلاّ العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم وكيف يكون العدم تعلق أو تلمّس بمَن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المُعطى لكلّ ذي وجود وجوده، فلا وجود إلاّ هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو كل شيء هالِك إلاّ وجهه.

وقد قسم من صفات واجب الوجود إلى نوعين صفات إيجابية وصفات سلبية، وهذا التقسيم يرجع في المقام الأول إلى التنزيه الإلّهي لأنه قد وصف الله بصفات سلبية لكي ينزّهه سبحانه عن كل الأجسام.

أما عن الصفات الإيجابية فهي ترجع إلى الموجود الواجب ذاته. إنها راجعة إلى حقيقة ذاته. أما الصفات السلبية فهي ترجع إلى صلته بالموجودات الأخرى مع شرط تنزّهه عن الأجسام والصفات الإيجابية، فهي كالعلم والقدرة والحكمة والوجود والحياة... فمثل هذه الصفات ترجع إلى حقيقة الذات، ترجع إلى الذات كما هي. أما الصفات السلبية فعي ترجع إلى مقارنة الذات بالمحسوسات. فواجب الوجود ليس جسماً ولا يشغل حيّزاً ولا يتحرك ولا ينتقل ولا ينقسم ولا يوجد في زمان ولا في مكان ولا كبير ولا صغير ولا يوجد قبل ولا يوجد بعد... إلخ.

ويعود «حي» ليؤكّد ما سبق أن أشار إليه عرضاً من قبل وأقصد بذلك حديثه عن الحسّ والعقل.

ولقد رأينا أنه ميّـز بين الأشياء وبيّن علّتها وقارن بين صفات هذه الأشياء وبيّن صفات العلّة الأولى حيث نسب إليها كل صفات الكمال والجلال والوحدة والبُعْد عن الجسمية إلى آخر ذلك... وهنا يتساءل: بأيّ شيء حصل له هذا العلم؟ وبأية قوة أدرك هذا الموجود؟.

لقد نظر «حي» في حواسّه كلها: السمع والشمّ والبصر

والذّوق ثم اللمس فرأى أنها كلها لا تدرك إلاّ الشيء المادّي أو ما هو في مادة، وما عدا ذلك فإن الحواسّ تعجز عن إدراكه كل قوة (من قوى الحسّ) في جسم فإنها لا محالة لا تدرك إلاّ جسماً أو ما هو في جسم.

غير أن حيّاً أدرك أن ثمة موجوداً لا هو في جسم وليس بجسم وأنه متميّز من هذه المحسوسات كلها. ولما كانت الحواس تعجز عن إدراك موجود هذا شأنه، وجب أن نسلّم بأن ثمّة قوة أخرى داخل الإنسان بها يدرك هذا الموجود. وهذه القوة هي الذات، هي العقل، هي الإنسان بالحقيقة. وعن هذه القوة قال «حي»: إنها شيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم ولا تعلّق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متّصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبيّن له أن إدراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبيّن له بذلك أن ذاته التي أدرك بها أمر غير عنده. فتبيّن له بذلك أن ذاته التي أدرك بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام. وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود.

العقل إذاً هو الذي يفصل الإنسان عن كل الكائنات الأخرى. وهذا العقل ليس ممتزجاً بالجسم نعم إنه موجود به. وهنا يستدلّ «حي» على أن هذا العقل أو إن شئت النفس الناطقة خالدة. فهو قد فهم الفساد على أنه من صفات الأجسام من حيث إن الشيء الفاسد تعدم صورته وتتحوّل إلى شيء آخر. فالجسم يضمحلّ

ويفسد ويتحوّل إلى تراب، والتراب إلى عنصر آخر وهكذا. الماء يفسد بأن يصير هواء، والنبات يفسد بأن يتحوّل إلى هواء وتراب... إلخ. معنى هذا أن كل الأشياء المادية يجوز عليها الفساد، ولمّا كان قد تبيّن له من قبل أن العقل ليس مادياً فإنه من ثم سوف يظلّ باقياً خالداً... وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو مُنَزّه بالجملة من الجسميات فلا يتصوّر فساده البتّة.

العقل إذن نظراً لأنه بسيط وليس مركباً فإنه من ثم يفسد. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أنه خالد من جهة أخرى من حيث إنه يدرك الموجود الخالد. فلقد أدرك العقل ـ دون الحواسّ الأخرى ـ وجود علّة أولى خالدة فاعلة كاملة... والإدراك معناه التعقّل والفهم والإحاطة والتصوّر... ولا يمكن لمثل الصفات الخاصّة بواجب الوجود أن تحلّ إلاّ في موجود خالد. ففكرة الألوهية من حيث إنها خالدة وعالية على الزمان والمكان وجب أن تحلّ في شيء خالد، وهذا الشيء هو العقل... وكذلك فيه شبه ما منه من حيث هو متنزّه عن صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجد ومنزّه عنها... إلخ.

لقد قرّر «حي بن يقظان» أنه مماثل للحيوانات من جهة ومتميّز عنها من جهة أخرى. فهو شبيه بالحيوانات من جهة أن له بدن يحيّ ويدرك المحسوس ويتحرّك ويسكن... وهو متميّز عنها من حيث إنه خالد باقٍ يدرك الخالد، لقد أدرك أن به جزءاً ناقصاً وبه جزءاً كاملاً به جزء نتمي به إلى العالم الأرضي وبه جزء أشرف ينتمي به إلى

العالم المعقول. . . وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود. وهذا الشيء العارف أمر ربّاني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصَف بشيء ما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواسّ ولا يتخيّل ولا يتوصّل إلى معرفته بآله سواه. بل يتوصّل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم لا تباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم.

ويرى «حي» أن العقل بإدراكه واجب الوجود في الحياة الدّنيا إنما يفرح بهذا الإدراك ويغتبط به إلى أقصى درجة حتى إذا ما مات البدن الحامل لهذا العقل وتحرّر هذا الأخير من رقبة البدن اتصل بواجب الوجود واتّحد معه وظلّ في حالة نعيم دائم. أما إذا لم يكن هذا العقل قد أدرك واجب الوجود في حياته الدّنيا فإنه بعد مفارقة البدن سوف يظلّ في شقاء أبدي وعذاب لا يُطاق هو عذاب الحجاب على حدّ تعبيره. . . وأما مَن تعرّف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليّته عليه والتزام الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيّته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذّة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامته تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسّيّة التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق.

ويبدو أن حي بن يقظان قد تجاوز النظر إلى المنظور والبصر إلى المبصر والعقل إلى الحدس ولغة المنطق إلى لغة القلب حيث وصل إلى مقام الصدق عل حدّ تعبيره فنراه هنا يتحدّث حديث «عارف» خبر الحياة الروحية واستشراف آفاقها. فهو قد ذكر أن الإنسان يجمع بين فعل النبات والحيوان فضلاً عن العمل الخاصّ بالإنسان، فهو ينمو كالنبات ويدرك ويحسّ ويتحرّك كالحيوان لكنه يعقل ويفهم ويتصوّر كإنسان.

ورغم أن حيّاً جعل للعقل الإنساني (للبرهان) ركناً أساسياً في مذهبه إلّا أنه أقرّ أيضاً بالوجد أو البصيرة أو الذوق حيث أدرك أن المرء يستطيع من خلال التأمّل الخالص وعودة الذات إلى ذاتها ومن خلال مجاهداتها لإشارات العالم المحسوس ووأدها رغباتها وميولها تستطيع أن تتصل بواجب الوجود.

وير «حي» أن ما يحول بين الإنسان وبين هذا الاتصال أن تشغل النفس الناطقة بالنفسين النباتية والحيوانية وفي انشغالها بهاتين القوّتين بعدلها عن الحق جلّ شأنه، وهنا يرى أنه رغم أن وجود النامية والحساسة ضروري للاتصال بواجب الوجود، إلّا أنه لا ينبغي أن يسعى المرء إلى الرفع من شأنهما لأن ذلك سوف يتمّ بالتضحية بقدر كبير من سعادة المرء باتصاله بواجب الوجود. ولهذا ينبغي أن يضع المرء في حسبانه أن هاتين القوّتين وسيلة فحسب للاتصال بالله وليستا غاية في حدّ ذاتها. إن على المرء أن يأكل بالقدر الذي يساعده على الاتصال بالله. . . أما إذا زاد الاهتمام بلذّة البطن واتّباع رغبة الحسّ عن حدّ الاعتدال لَحالَ بين المرء (وحجّته) وبين الاتصال بالله.

المهم أن حيّاً ذهب إلى أن المرء حيناً يبتعد عن كونه جسماً نامياً حسّاساً ويدنو من كونه إنساناً عاقلاً ويبدأ في تأمّل ذاته من جهة، وتأمّل الموجودات من جهة أخرى سوف يصل إلى مصدر هذه الموجودات ويتّحد به ويغتبط به إلى أقصى درجة.

ويوضح «حي» أن المرء آنذاك لا يعقل ما يراه لأنه لا يعلم كيف رأى ما تراءى له. . . لقد أدرك ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. إنه رأى أشياء لا مثيل لها ولم تألفها حواسّه ولا يشبه صوتها صوت الحيوانات التي ألِفَها، ولهذا وجد أنه من المستحيل على المرء أن يعبّر عن ما يراه من جهة وأنه يسعى إلى ذلك، فإن اللغة المألوفة لن تسعفه من جهة أخرى إذ أنها لن تكون أمينة في ترجمة أحواله. . .

وفي خلال شدّة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلاّ ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة. وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المُفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالوجود.

وغابت ذاته في جملة تلك الذّوات. وتلاشى الكل واضمحلّ وصار هباً منثوراً ولم يبقَ إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، وهو يقول بقوله الذي ليس معنىً زائداً على ذاته. . . لمَن المُلْك

ليوم؟ لله الواحد القهّار. . . ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه همه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم.

واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت لا خطر على قلب بشر فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذّر وصفها فكيف بأمرٍ لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟

ولست أعني بالقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه. بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان. فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له قلب ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتي التعبير إلاّ ما خطر عليها.

النفس الإنسانية إذن تتّصل بعد مفارقتها البدن الحامل لها بواجب الوجود. ومن حيث إن واجب الوجود خالد باقٍ فإن النفس من ثَمّ تكون خالدة باقية. لكن هذه النتيجة العامّة التي انتهى إليها «حي» تُثير أمراً مُشكِلاً هو: هل الخلود خاصّ بالنفس الفردية أم بالنفس الكليّة؟

لقد أدرك «حي» هذه الصعوبة وسعى إلى الإجابة عنها، لكنه لم يجلِ الأمر. فهو قد أدرك أن القول بخلود النفس الفردية يثير إشكالات، كما أن القول بخلود النفس الكلية يثير أيضاً مشاكل لا تقلّ عن تلك المتعلقة بالنفس الفردية.

فهو يرى أن الصعوبة هنا تكمن في أن النفس بعد أن فارقت

البدن الحامل لها لم يعد هناك ما يميّزها عن سائر النفوس الأخرى لأن التعيّن والتفرّد والتشخّص يرجع إلى الجسم لا إلى النفس. وهذا يعني أن النفوس ينبغي أن تكون واحدة.

لكن حيّاً يرى أن ذلك مُحال، لأن الاتحاد معناه أن يركب شيء مع شيء آخر، وهذا الاتحاد أمر غير جائز بالنسبة لهذه النفوس نظراً لبساطتها من جهة وأن بهجتها وسعادتها وغبطتها بواجب الوجود بهجة فردية راجعة إلى إدراك كل نفس على حِدَة له سبحانه في الحياة الدنيا. ولهذا يصعب علينا القول أن الخلود يتعلق بالنفس الكليّة.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن «حيّاً» قد ظن في مرحلة من مراحل تفكّره أن نفوس الأجرام الكليّة خالدة من حيث إن هذه موجودة دائماً على حالة واحدة، وفي مقابل ذلك نجد أجسام عالمنا هذا (كالنبات والحيوانات) كلها فاسدة، فلماذا لا تكون النفس الخاصّة بهذه الأجرام فاسدة بفساد الأجسام الحاملة لها؟ لقد أدرك «حي» أن هذه مسألة يصعب أولاً على العقل الإنساني أن يقطع فيها برأي لأنها أمر شائك للغاية وليس العقل مُهيّـأً لحلّ مثل هذه المشاكل. هذا فضلاً عن أن اللغة ذاتها عاجزة عن التعبير عن هذه الأمور التي يدركها المرء بوجدانه، أو إن شئت بحدسه دون أن يتمكّن من معرفتها بعقله. ولهذا قال هي وتلك الذّوات المُفارِقة العارفة بذات الحق عزّ وجلّ بذاتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثرة إنما هي مُغايرة الذّوات بعضها. والوحدة أيضاً لا تكون إلاّ بالاتصال، ولا يُفهَم شيء من ذلك إلاّ في المعاني

المركّبة المُلتَبِسة بالمادة. غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبّرت عن تلك الذوات المُفارِقة بصيغة الجمع أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة، وإن أنت عبّرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها. . . إن العالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال والتحيّز والمُغايرة والاتّفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلّهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلّا وتوهّم فيه شيء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلّا مَن شاهده، ولا تثبت حقيقته إلّا عند مَن حصل فيه. . .

ويشير «حي» بطريقة غير مباشرة بعد أن انتهى من صلة العقل بالكون إلى بيان صلته بالدين وبالوحي. وهنا نعود إلى بيان موقف حي (العقل) من الوحي أو منطق السماء.

في البداية نودّ أن نقول أن ابن طفيل يؤمن (ومعه حي بطبيعة الحال) بوجود درجتين من الإيمان: الأولى خاصّة بالعوامّ، والثانية خاصة بالصّفوة التي هي القلّة القليلة. يؤمن ابن طفيل بأن للنص الديني ظاهراً وباطناً، يؤمن بأن الدين يعبّر عن الشيء بطريقة تُقنِع العامّة وتساعدها على الفهم الإجمالي لمقتدى الدين، ويؤمن أيضاً بأن الدين يستخدم أحياناً الأسلوب الرمزي لكي يخاطب به صفوة الناس.

وهذا التمييز بين الظاهر وبين الباطن يرجع إلى ما قرّرناه من قبل بوجود الحدس أو الذّوق الوجداني، أو الصوفي من جهة، ووجود قوى الإدراك الإنساني من حسيس وعقل من جهة أخرى. ولا

ينبغي أن يُفهَم من ذلك أن الحدس ليس قوة من قوى الإنسان، ولكنّا أردنا فقط أن نضعه في مقابل الحسّ والعقل نظراً لأنه لا يعتمد على الاستدلال ولا على مقدمات. إنه يُعَدُّ إدراكاً فطرياً مباشراً حيث يستطيع مَن له حدس قوي أن يدرك ما لا يدركه الآخرون إلاّ بعد جهاد شاق ومثابرة لا تكلّ ولا تتراخى... كذلك فإن صاحب الحدس هذا قد يشاهد ما نعجز نحن عن مشاهدته. ولهذا قلنا: إن الحدس أو البصيرة في وادٍ، وإن الحسّ والعقل في وادٍ آخر.

على أيّة حال فإن ابن طفيل ذهب إلى أنه بالحسّ والعقل يستطيع الإنسان أن يكون له من الدين موقف، وبالبصيرة يمكن أن يكون له موقف آخر متميّز عن السابق. من خلال الحسّ والعقل أقف عند ظاهر النص، ومن خلال البصيرة أسعى إلى النفاذ في أعماق هذا النص وتذوّقه والحياة معه وفيه.

لذلك أوضح لنا ابن طفيل أن سلامان نظراً لأنه وقف عند ظاهر النص الديني استطاع أن يكيّف نفسه مع الجماعة وأن يعاشرها ويألفها وتألفه، وذلك من خلال لغتهم المشتركة الحسّ والعقل. فقد كان يقوم بكل الفروض الدينية التي تقوم بها الجماعة من صلاة وصوم... إلخ ومع أن سلامان كان يشعر بوجود تغيّر باطني للنص إلاّ أنه رأى أن هذه مسألة جوّانية تخصّ كل ذات فردية على حِدَة كما أنه ليس مطلوباً البَتّة أن يقف كل إنسان على باطن النص وأن يتخلّى عن ظاهره، وكان هذا هو سبب خلافه مع أخيه أبسال.

أما أبسال فكان من رأيه أن باطن النص هو كلّ ما في الأمر، وأنه الهدف الذي ينبغي أن يتّجه صوبه المتديّنون وأن الظاهر ليس

إلاّ وسيلة للوصول إلى الباطن والوقوف عنده ولذلك نجد أن أبسال قد فشل في إقناع الناس أن للنص الديني ظاهراً وباطناً فشل في إقناعهم بأن الظاهر وسيلة للباطن. فشل في البرهنة لهم على أن لغة القلب ومنطقه أهم بكثير من لغة الحسّ والعقل. فإذا كانت هذه الأخيرة لغة الساعة فإن الأولى لغة الآخرة!! ولمّا فشل أبسال في أن يتكيّف مع الجماعة وأن يتكيّف معه قرّر أن يتخلّى عنها وأن يهاجر هذه الجزيرة الظالم أهلها، وكان أن ولّى وجهه شطر الجزيرة التي سبق إليها من قبل حي بن يقظان.

ونودّ أن نشير قبل أن نتقابل مع كلٍّ من أبسال وحي معاً إلى أن الفقرة السابقة تشير إلى طبيعة العلم الصوفي والفرق بينه وبين المعرفة الإنسانية سواء من حيث الوسيلة التي يعتمد عليها كل مبحث والغاية منه، ومن حيث الظروف التي ينبغي أن يحيا فيها كلٌّ من الصوفي والحكيم. فالصوفي لا يستطيع أن يصل إلى ما يصل إليه وينطق بما ينطق به إلاّ بعد أن تقوم بالعزلة عن الناس واعتزالهم، وأن يقتصد في المأكل والملبس والمسكن إلى أدنى درجات الاقتصاد، وأن يجعل شغله الشاغل ذكر الله والحياة معه وفيه، وأن يتخلّى قلبه عن هموم الحسّ والعقل إلاّ بالقدر الذي تساعده هذه القوى على ذكر الله، كلّ ذلك أمر أساسي لا بدّ منه إذا أراد المرء عبور طريق الصوفية، وليس كذلك طريق الحكماء الذين يعتمد بعضهم على الحسّ كلّ الاعتماد.

يقول ابن طفيل في حديثه عن الأخوين: سلامان وأبسال والفرق بينهما. . . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل

والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان فتلقيا تلك الملّة وقبلاها أحسن قبول وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك وكانا يتفقّهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عزّ وجلّ وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب.

فأما أبسال منهما فكان أشدّ غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل.

وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشدّ بُعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرّف والتأمّل، وكلاهما مُجِدٌّ في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدلّ على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخرى تعمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.

فتعلّق أبسال بطلب العُزلة ورجع القول فيهما لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص على المعاني. وأكثر ما كان يتأتّى له أمله من ذلك بالانفراد.

وتعلّق سلامان بملازمة الجماعة ورجع القول لما كان في طباعه من الجبن عن الفكر والتصرّف. فكانت ملازمة الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويُزيل الظنون المعترضة ويُعيذ من همزات الشياطين.

وفي موضع آخر نجد ابن طفيل يذكر أنه حينما شاهد أبسال حيّاً لأول مرة في الجزيرة لم يرد أن يخاطبه، وذلك خشية إن هو

تعرّض له وتعرّف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. . .

كذلك يروي ابن طفيل أن حيّاً بعد أن أكل من طعام أبسال واستلطفه عاد وندم على ذلك خشية أن يعود به هذا الطعام (المحسوس) المُمتع اللذيذ إلى العالم المحسوس والانغماس فيه، ومن ثم يباعد بينه وبين العالم الروحي. فقد قال ابن طفيل: . . . فلما ذاقه (أي ذاق حي طعام أبسال) بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شروط الغذاء وندم على ما فعله.

كلّ ذلك يوضح لنا أن الفلسفة تعاند التصوّف وأن التصوّف يعاند الفلسفة. ونحن لا نفهم أن يكون المرء فيلسوفاً صوفياً أو أن يكون تصوّفه تصوّفاً فلسفياً. كيف يمكن أن يجمع المرء على صعيد واحد بين لغة القلب وبين لغة العقل؟ كيف يجمع بين أمور يسند العقل عند التعبير عنها وتعجز اللغة عن نقل شعور المرء بها للآخرين، وبين مسائل لا يرضى الإنسان بغير البرهنة العقلية دليلاً على صحتها؟ كيف يمكن للمرء أن يجمع بين الزهد في الحياة وبين الانغماس فيها؟ كيف يمكن أن نجمع بين مَن يقول إن مَن يظن أنه وجد الله فقد أشرك، وبين مَن يسعى إلى الوقوف عند حدّ التوحيد والإقرار بالله؟ كيف يمكن أن نسوّي بين التجربة وبين النظر، بين العلم وبين العمل؟ إن صاحب قلبين كذّاب كما تقول الصوفية والقلب له أحكام يصعب على العقل أن يفهمها والقلب إما أن يشغل بعالم المُلْك أو بعالم الملكوت، ومن المستحيل أن يجمع بينهما لأنه سوف يميل إلى أحدهما دون الآخر. لهذا فإن حيّاً من هذه

الجهة أدرك صعوبة أن يكون المرء حكيماً وصوفياً أدرك أنه من الصعوبة البالغة أن تكون صوفياً وأن تحيا حياة الناس وتشغل نفسك بما يشغلون به أنفسهم. أدرك أنه من المُحال أن تمنطق تجربة التصوّف وأن تقدّم إلى الآخرين من خلال لغة العقل لغة البرهان. لهذا كان من الحتم أن يهاجر أبسال إلى جزيرة «حي».

أما عن الصلة بين العقل وبين النقل فيقدّمها لنا ابن طفيل من خلال ذلك اللقاء الذي تمّ بين حي بن يقظان من حيث إنه يمثّل العقل مستقلاً عن الدين وبين أبسال من حيث إنه يمثّل الدين لأن أبسال جاء من جزيرته حاملاً معه منطق الوحي.

لقد علّم أبسال حيّاً القراءة والكتابة وطلب منه أن يعبّر به عن أحواله وعن رأيه في العالم وعِلله وعلاقته بالكون. وباختصار طلب أن يقف على رأيه في المشاكل التي جاء الدين بحلّ لها. طلب أن يعرف منه كيف ارتقى درجات المعرفة حتى وصف إلى درجة الاتصال والاتّحاد بواجب الوجود. وهنا يقول لنا ابن طفيل بأن أبسال لمّا سمع منه وصف تلك الحقائق والذّوات المفارقة لعالم الحسّ المفارقة بذات الحق عزّ وجلّ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحُسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذّات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزّ وجلّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وترتّب عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مُشكِل في الشرع

إلاّ تبيّن له، ولا مغلق إلاّ انفتح ولا غامض إلاّ اتّضح وصار من أُولي الألباب... وجعل حي بن يقظان يستفحص عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العـالم، وكيف كانت سيـرهم قبل وصول الحلّة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولهـا إليهم. ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلّهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحِقٌّ في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه. فآمن به وصدّقه وشهد برسالته.

على أن هذا الاتفاق بين العقل والنقل لم يكن ضارباً إلى كل المسائل الدينية، فثمّة بعض المسائل التي لم يصل إليها «حي» بعقله، وما كان له أن يصل إليها بعقله لأنها أقرب إلى الاختيار الذي يجريه الله على خلقه منها إلى أن تكون قضية عقلية. فالصوم والزكاة والحج... كل هذه الأعمال الظاهرة لم يكن بوسع حيّ أن يصل إليها بجهده الخاصّ لأنها أمور تؤخذ مباشرة من الدين دون أن يخضع بعضها على الأقل ـ لمقاييس عقلية.

وقد امتثل «حي» لهذه الفروض بمجرد أن فاتحه أبسال بشأنها لأن الأصول الكبرى المتعلقة بخلق الإنسان وبعالم ووجود الله... إلخ كلّ ذلك كان قد أنبأه أبسال به وأخبره أن ذلك من قِبَل رسول أمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لأنه لا ينطق عن الهوى إذ هو وحيٌ يوحى إليه. لذلك كان من غير الممكن أن يكذب الرسول عليّ وعلى الله الذي حمّله الأمانة وأدّاها إلى الناس. لذلك

وجد «حي» أنه ينبغي عليه أن يمتثل لهذه الشعائر الدينية لأنه قد ثبت لديه بعقله ما أخبره به أبسال على لسان الوحي، ومع أن حيّاً وافق أبسالاً على كثيرٍ مما ذهب إليه على لسان الشريعة إلاّ أنه لم يستطع أن يعقل أمرين ذكرهما له أبسال:

الأمر الأول هو لماذا استخدمت الشريعة الصور البلاغية من تشبيه واستعارة ومجاز للتعبير الرمزي عن العالم الإلّهي مستخدمة في ذلك لغة الحسّ والعقل؟ لماذا لم تستخدم الشريعة لغة القلب مباشرة؟ لماذا لم تتحدّث إلى الناس حديث معاينة ومكاشفة.

لقد كان رأي «حي» في هذا أن مثل هذه الصور التشبيهية (ومن جملتها الآيات المتشابهة) التي تؤمن بوجود شبه بين الله والإنسان قد أوقعت الناس في أمر عظيم من التجسيم بحيث ذهب فريق إلى أن الله جسيم كبير وذهب آخر إلى أنه شبيه بالأجسام. وباختصار فإن هذه التعبيرات المجازية عن العالم الإلّهي وضعت في أذهان الناس بعض الصفات والخصائص المتعلقة بالذات الإلّهية وبعالم الملكوت لا تتّفق مع الله ومع عالمه سبحانه.

الأمر الثاني الذي توقّف بشأنه «حي» ولم يستطع أن يعقله أو أن يفهم منطق الشريعة بشأنه هو لماذا أباحت الشريعة الملكية الفردية ولم تتركها مشاعاً بين الناس؟

إن حيّاً رأى أن إقرار الشريعة الملكية الخاصّة أدّى إلى الصراع والتناحر من جهة، وجعل الناس بعيدين عن الدين من جهة أخرى. ورأيه في هذا أن الناس لو لم يشغلوا أنفسهم بالباطل

والغرور (ويقصد بذلك الحياة الدّنيا) ما بعدوا البَتّة عن الحق وأعرضوا عنه. لكنهم للأسف الشديد اعتقدوا أن الحياة الدّنيا هي كل ما في الأمر، فكان أن ملأوا قلبهم بحبّها. وفي هذا بُعدهم عن العالم الحق عالم الأمر عالم الملكوت.

ومن الواضح وعلى ضوء هاتين الملاحظتين اللتين أبداهما حي بن يقظان ـ أن العقل لا يهتدي كليّة بنفسه إلى ما يصل إليه الشرع، لأن الشرع يأتي ببعض الأمور التي يعجز العقل عن فهمها، أو الإحاطة بها. ولهذا نستطيع أن نقول إن العقل لا يتّفق مع النقل كل الاتفاق ولا يختلف معه كل الاختلاف. إنه قد يتّفق معه في الأصول، لكنه فيما يتعلق ببعض المسائل المتعلقة بهذه الأصول (وهي أساسية وضرورية من جهة الشرع) فإن العقل قد يختلف مع النقل، قد يقف العقل منها موقف المندهش حيث لا يملك آنذاك إلّا التسليم (أو الرفض).

وقد علّق ابن طفيل على موقف حي بن يقظان وعدم إدراكه الحكمة من وصف الله ذاته لبعض صفات الموجودات من جهة، وإقرار النص الديني الملكية الفردية من جهة أخرى. . . علّق على ذلك بقوله: إن حيّاً كان يعتقد ـ بغير حق ـ أن الناس كلهم ذوو فِطَر فائقة وأنها ثاقبة ونفوس حازمة. ولم يكن يدري ما هم عليه من البَلادَة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضـلّ سبيلاً.

ويوضح ابن طفيل أن حيّاً قد اتفق مع أبسال على أن يعودا معاً إلى الجزيرة التي جاء منها أبسال لكي يهدي الناس إلى الحكمة

المشرقية التي وصل إليها «حي» بنفسه، وأن يبيّن لهم زيف الحياة الدّنيا، وأنها مَتاعٌ إلى حين، وأن الحياة الآخرة خير وأبقى، وأن السعادة الحَقّة ليست متعة الجسد بل جمال الروح واغتباطها بالعالم الأعلى، وأن الهدف من الشريعة ليس هو الظاهر ولكن الباطن هو كل شيء، بل إن الظاهر وسيلة فحسب لمعرفة الباطن.

لقد عادا معاً (حي وأبسال) إلى الجزيرة التي جاء منها أبسال. وبعد أن قدّم أبسال حيّاً إلى أهله وعشريته وبعد أن التفّ حوله الناس أخذ يبثّ حكمته عليهم. ويقول ابن طفيل: فما هو إلاّ أن ترقّى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه فجعلوا ينقبعون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ومُراعاة لحق صاحبهم أبسال. وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبيّن لهم الحق سرّاً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلاّ نبوّاً ونفاراً مع أنهم كانوا مُحِبّين للخير راغبين في الحق، إلاّ أنهم لنقص فِطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلّة قبولهم... فإن له على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكيّفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتّفق وأن حظّ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدّنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدّى عليه سواه فيما اختصّ هو به، وأنه لا يفوز منه بالسعادة الأخروية إلاّ الشاذّ النادر وهو مَن أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن. وفي موضع آخر يذكر

أنه هو وصاحبه أبسال قد علما أن هذه الطائفة (المقصود عامّة الناس) المُريدة القاصرة لا نجاة لها إلاّ بهذا الطريق (التشبيه والتمثيل والوقوف عند ظاهر النص) وأنها إن رُفِعَت عنه إلى بقاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة العداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن، وكانت من أصحاب اليمين. وأما السابقون السابقون فأولئك هم المقرّبون فودّعاهم وانفصلا عنهم وتلطّفا في العَوْد إلى جزيرتهما.

لقد أدرك «حي» وصاحبه أن للعامّة منطقها وللخاصّة منطقها، وأن الشريعة جاءت تخاطب كل إنسان على قدر عقله لأن الله لا يكلّف الناس إلا وسعها. فللعامّة حدود معينة في فهم الشريعة هي تلك الحدود الظاهرة التي تنفعها في حياتها الدّنيا كي يستقيم معاشهم ولا يتعدّى أحدهم على حقوق الآخرين. وقد يرتقي من هؤلاء العامّة نفر قليل إلى باطن الشريعة.

لقد أدرك «حي» بحدسه الثاقب أن الشريعة أشبه بطبيب ماهر أدرك النفس الإنسانية وخَبِرَها وشخّص داءها وقدّم لها الصلاح الذي هو ظاهر الشرع. ورُبَّ دواء يستضرّ به مريض ويشفى به آخر، فباطن الشريعة يضرّ هؤلاء العامّة ولا ينفعهم.

٧ ـ نقد موجز لرسالة حي:

فتِلكم هي قصة حي بن يقظان. ومن الواضح أنها تشير إلى صلة الإنسان أو إن شئت العقل الإنساني بكل ما يحيط به عبر تاريخ

الإنسانية ككل. وهي محاولة من جانب ابن طفيل قد نتّفق معه بصددها وقد نختلف. لكن على أيّة حال لا بدّ أن نقدّر له ـ بالعقل ـ هذه المحاولة الجادّة التي كان لها صداها فيما بعد. حيث إن حي بن يقظان يُعَدُّ من الأعمال الفلسفية والأدبية الهامّة، كما سبق أن أشرنا فقد ترجم الكتاب إلى عدّة لغات حيّة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أصالة ابن طفيل وعلى أهمية الدراسات الفلسفية التي قام بها نفر من المسلمين.

لقد أوضح الكتاب عدّة نواحٍ كان ابن طفيل مشغولاً بها حيث سعى إلى الإدلاء برأيه فيها كالتطوّر العلمي والعملي للإنسان وعلاقة الفرد بنفسه من جهة، وبالمجتمع من جهة أخرى، ومحاولة تفسير الوجود تفسيراً وضعياً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. . . وكان ابن طفيل في بيان رأيه في هذه الموضوعات يتحدّث حديث خبير حديث عالم وفيلسوف من طراز رفيع وما كان يمكن أن يقول ابن طفيل ما قاله على لسان حي بن يقظان دون أن يكون مُلِمّاً ومُواكباً للتطور العلمي والفلسفي والاجتماعي في الفترة الزمنية التي وُجِدَ فيها. وإذا كان لنا أن نعقب على رسالة حي بن يقظان لقلنا في نقاط محددة وموجزة:

لقد تنبّه ابن طفيل إلى أن الخاصّة الضرورية للإنسان اقتضت أن يسبق التطوّر العلمي والعملي التطوّر الأخلاقي، ذلك أن الإنسان بلا شك قد اهتم في بداية حياته بإشباع الحاجات الأوّلية وما يقتضيه إشباع هذه الحاجيات من المحافظة على نفسه ضدّ أخطار الطبيعة الأمر الذي أدّى به إلى محاولة تفسير الوجود من جهة، وإلى اختراع بعض الأشياء الصناعية التي من خلالها يستطيع أن يحافظ على نفسه

ويدافع عنها من جهة أخرى. لذلك نحن نتّفق مع ابن طفيل في أن الشعور الخلقي قد تأخر بلا شك لدى حي عن التطور العلمي والعملي.

ويزداد هذا الأمر وضوحاً وقبولاً من جانب ابن طفيل إذا ما تذكّرنا أن الشعور الخلقي هو وليد العقل الإنساني في المقام الأول (بغضّ النظر عن تفسيره). وهو ثانياً لا يُولَد إلاّ من خلال علاقة الفرد بالآخرين. أما عن وجود العقل الإنساني فنحن نعلم أن الإنسان منّا يُولَد مزوّداً بالعقل من حيث هو قدرة على الفهم. . . لكن الوجود الفعلي لهذا العقل لا يتحقّق ولا يخرج إلى حيّز الوجود إلاّ بعد فترة زمنية قد تطور وقد تقصر، ومن هنا فإن اعتمـاد الإنسان في بداية الأمر يكون كله قائماً على الحواس في تصريف شؤونه. ولذلك إذا أردنا أن نُعرّف الإنسان في البداية في مرحلة الطفولة لقلنا إنه حيوان حسّاس فقط.

أما عن صلة الفرد بالآخرين فلا شك أن كلاًّ منّا ينشأ في المهد مكوِّناً عالماً خاصّاً به ساعياً إلى امتلاك العالم ومحاولاً مدّ سيطرته على كل ما حوله ومَن حوله. . . وسرعان ما ينبّه عن طريق الآخرين إلى أن له حدوداً معينة وأن عليه واجبات في مقابل هذه الحقوق التي يمنحها إياه المجتمع. هنا يبدأ فجر الضمير في البزوغ لدى الفرد. ولهذا قلنا إن حيّاً كان على حق حينما جعل حديثه عن الجانب الخلقي تالياً لحديثه عن الجانبين: العملي والعلمي.

وقد حدّثنا حي بن يقظان عن الأخلاق والحياة الشخصية ثم الأخلاق والحياة الأسريّة تلك التي بدأ يشعر بها سواء في مُداراته

عوراته وفي اشمئزازه من قتل أحد الغُربان أخيه، ثم بهجته وسعادته حينما حفر هذا الغراب في الأرض لكي يداري فيها جثة أخيه. إن اهتداءه إلى وجود بدن ونفس للكائن الحيّ أدّى به إلى القول بوجود المتعة الحسّيّة واللذّة العقلية. أدّى إلى الحديث عن العفة والفضيلة والحكمة وغيرها مما يدخل في علم الأخلاق. لقد أدرك أن اللذّة الحسّيّة مؤقتة محدودة نظراً لمحدودية موضوعها. ومن هنا وجدنا حيّاً يضع لنفسه حدوداً معينة فيما يتعلق بمأكله حتى لا يصير حيواناً شهوانياً وحتى يوجّه طاقته نحو السعادة المطلقة لأن متعة المعدة قد تحجب المرء عن النظر العقلي. كذلك وجدنا حيّاً يضع لنفسه بين كل وجبة وأخرى فترة زمنية لا يصحّ له أن يأكل خلالها لكي يحافظ على سلامة المعدة من جهة... ولكي يضع للبطن ككل حدوداً معينة لكي يتمكّن دائماً من السيطرة عليه وتنظيم قواه.

لقد أدرك حي أخلاق الجماعة من خلال أبسال، أدرك أن ثمّة التقاءً كبيراً بين ما وصل إليه بعقله الخالص، وبين ما أفادته الجماعة من الشريعة وباستثناء بعض الاختلافات التي أتينا على ذكرها كان ثمّ اتفاق كبير بشأن المعايير الأخلاقية بين حي من جهة وبين معايير الجماعة التي أفادتها من الشريعة من جهة أخرى.

معنى هذا أن الحلال والحرام والخير والشرّ أمور يمكن أن يعتمد المرء على عقله في بلوغها وإدراكها، ويمكن أن يلجأ إلى الوحي لكي يستمدّ منه العون في إدراك ذلك. وكأنه يريد أن يقول لنا إن الخير والشر (الحلال والحرام) صفات نفسية للأشياء بحيث يكون حكم الوحي وحكم العقل بشأنها تقريريان لا تقويميان. فالقتل

حرام في حدّ ذاته، ومن هنا كان ارتكابه إثماً من وجهة نظر المشرّع والعقل. وقِس على ذلك السرقة والغشّ والخداع وغيرها. . .

أما عن الجانب العملي العلمي فإن ذلك يتّضح من حديث حي عن اتخاذ أوراق الشجر وجلود الحيوانات فيما بعد ملبساً يُداري به عورته من جهة ويحميه برد الطبيعة وحرّها من جهة أخرى. كذلك اتّضح هذا الجانب من خلال استعانته بالخـوص والحلفاء لعمل أحزمة يشدّ بها على وسطه ويربط بها أمتعته. كذلك أتخذ من أغصان الشجر عصياً لكي يدافع بها عن نفسه ضدّ الحيوانات التي كانت تسعى إلى النيل منه ومن طعامه. أيضاً قد اتخذ بعض الحيوانات وسيلة لمطاردة فرائسه والتنقّل بها بين أنحاء الجزيرة. . . كلّ ذلك يشير إلى وضوح ونضج الجانب العملي عند حي.

وفي مقابل ذلك نجده يسعى إلى اكتشاف سرّ الكون وبيان العِلَل الكامنة خلف ما يحدث أمامه، وقد بدأ ذلك أو ما بدأ بالمقارنة بين نفسه من جهة وبين كل الموجودات المحيطة به من جهة أخرى، وكيف أنه قد وجدها جميعها تتّفق وتتشابه من وجه وتختلف من وجه آخر. كذلك نلاحظ هذا التطوّر العلمي في محاولته الناجحة التي قام بها حينما ماتت أمه الظبية حيث سعى إلى تشريح جثّتها لمعرفة سرّ سكونها الأبدي وما تلا ذلك من تشريح بعض الحيوانات الأخرى وإدراك أن القلب هو سرّ حياة الكائنات. كذلك نجد أنه قد اكتشف النار واستطاع أن يولّدها عن طريق احتكاك بعض الأجسام الصلبة، وكيف أنه نجح في تسخير هذه النار لخدمته سواء في ذلك استعانته بها على برد الشتاء القارص وإنارة شِعاب الغابة أمامه وطهي

الطعام... بل لا بأس من استخدامها في محاربة الحيوانات المفترسة أيضاً. ولا يغيب عنّا هنا ما ذهب إليه من ربط الحياة بالحرارة، وكيف أن الجسم الميت لا حرارة له... فكان أن ظن (بفجاجة) أن النار مصدر الحياة.

ويعجب المرء من حديث ابن طفيل عن الطريقة التي تعلم بها حي من أبسال الكلام، حيث اعتمد أبسال في تعليمه حيّاً على أحدث الطرق العلمية. فقد كان يأتي له بالأشياء ذاتها وينطق أسماءها ومُشيراً إليها جاعلً حيّاً يردّد وراءه هذه الأصوات. ونحن نعلم الآن أن المناهج الحديثة في التربية والتعليم تعتمد على استخدام الوسائل في المقام الأول.

كذلك لا ينبغي أن يغيب عنّا في هذا الصدد ما انتهى إليه حي من أن الكواكب أجرام متناهية شأنها في ذلك شأن أيّ جرم وأنها حيّة كالكائنات الأخرى، فضلاً عن أنه ذهب إلى كروية العالم لأن ما كان يمرّ على سمت رأسه أطول من الذي يليه.

• وبعد أن نظر حي في الطبيعة سعى إلى النظر فيما وراءها. لكن هذا السعي الميتافيزيقي بدأ من هذا العالم الفيزيقي، لأنه بعد أن قام بتشريح بعض الحيوانات للوقوف على سرّ كونها وفسادها ميّز في النهاية بين البدن وبين النفس وذهب إلى أن الإنسان هو كذلك بروحه ونفسه لا ببدنه. ومن هنا كان تمييزه بين كلٍ من طبائع الأشياء والموجودات. لقد أدرك أن لكل شيء طبيعة وخاصيّة من خلالها يفعل وينفعل. وأدرك أن الأجرام السماوية ينبغي أن تكون كذلك... إلخ.

ثم ارتقى «حي» من خلال النظر في هذا الكون المحسوس ومن خلال تغيّره وفساده وتحوّل بعض إلى البعض الأخر.. كل ذلك أدّى به إلى القول بوجود خالق لهذا العالم سواء كان هذا الخلق أزليًا أم حادثًا!...

وفي هذا الصدد يشير إلى أن ثمّة مراتب ثلاثة للموجود: فهناك الوجود الحسّي، ثم الوجود العقلي، وأخيراً الوجود الحدسي. وعن هذه الدرجة الأخيرة رأى أنها خاصّة بصفوة الناس لأنها تقتضي نوعاً خاصّاً من الرياضة والمكاشفة يصعب على الغالبية العظمى من الناس الوصول إليها.

غير أن «حي» بن يقظان قد أدرك كما سبقت الإشارة إلى أن العقل لا يوافق النقل دائماً ومن ثم توجد بعض المعايير الأخلاقية التي قد يقول بها العقل دون أن يقرّها الشرع، وقد يقول الشرع من جهة أخرى بوجود بعض القيم والمعايير الخلقية لو خلى العقل ونفسه ما أقرّ بها لأنكرها ومجّدها، لذلك نحن نشك فيما ذهب إليه حي من اتفاق العقل مع النقل.

يدعم هذا الشك ما ذهب إليه حي من أن للعقل الإنساني حدوداً ينبغي أن يقف عندها فهو لم يستطع أن يفهم إقرار الشريعة للملكية الفردية ولم يفهم الفروض التي فرضها الله على عباده من صوم وصلاة.... إلخ كما أنه لم يستطع أن يفهم لماذا لم يكشف الله الحقيقة للإنسان كما هي.

ومن جهة أخرى فقد فشل «حي» في أن يتحدّث مع أهل

جزيرة أبسال حديث قلب لقلب. فشل في أن يتحدّث معهم عن باطن النص متجاوزاً الظاهر، كلّ ذلك يشير إلى الخلاف الجوهري بين الظاهر وبين الباطن، بين لغة العقل ولغة القلب، بين حقيقة الأشياء كما تبدو للعامّة وبين حقيقتها كما تفهمها الخاصّة. نشير إلى أن العقل يتعامل مع الظاهر وأن البصيرة تهتم بالباطن.

لقد انتهى «حي» كما يقول دي بور إلى أن الدين يجب أن يقتصر على العامّة إذ لا قدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك. ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلّا القليلون. ويندر أن يبلغ الإنسان مقاماً يشهد فيه الحضرة الإلّهية شهوداً بريئاً من القيود، وهو يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً ونحن وإن وجدنا في حي مثالاً للطبيعة الإنسانية لا نستطيع إنكار ذلك، وكمال الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل الكلّي في سكون وخلود لا يكدّرهما شيء.

ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى تردّد ابن طفيل في القول بخلود النفس الإنسانية أو فنائها. فتارة ينادي بخلودها وأخرى يقول بفنائها. فلقد ذهب إلى أن ما يميّز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى هو النفس الناطقة، وبعد أن يموت الإنسان فسو تتّحد النفوس فيما بينها حيث لا يوجد ما يميّزها عن بعض، معنى هذا أن الخلود يرجع إلى النفس الكلّيّة.

لكنّا نعلم من جهة أخرى أن الثواب والعقاب يرجع إلى النفس الفردية، ومن هنا تردّد كما قلنا بين هذا وذاك، لقد قال بأن النفس المطمئنة الخيِّرة سوف تظلّ في حالة خلود وسعادة في الآخرة من

جزّاء عملها في الدنيا، أما النفوس الشرّيرة فقد قال مرّة بأنها سوف تموت بموت البدن الحامل لها، ومرة أخرى قال بأنها سوف تظلّ في شقاء أبدي!!.

وعندي أن تردّد «حي» بين القولين يرجع إلى صعوبة المشكلة ذاتها وأنها فوق طاقة العقل البشري الذي يعجز عن فصل المقال فيها وكشف البرهان الحاسم سواء بالإيجاب أو السلب. وقد اتّضح ذلك من موقف حي من العقل ذاته وكيف أنه ليس مفتاحاً سحرياً نستطيع أن نحلّ من خلاله كل المشاكل التي يمكن أن تعترضنا.

وقد تجلّى قصور العقل لدى «حي» في بداية حياته الفكرية حيث توقف أمام مشكلة قِدَم العالم أو حدوثه، حيث رأى أن العقل يقول بالقِدَم أحياناً، ويقول بالحدوث أحياناً أخرى!!! بل إن ولادة حي ذاتها أمر محيّر، هل نشأ نشأة طبيعية من الأزل أم حدث من خلال التقاء رجل بامرأة؟!!.

وغَنِيٌّ عن البيان أيضاً أننا نستطيع أن نلمس من خلال قصة حي بن يقظان تأثّر ابن طفيل بفلاسفة الإسلام السابقين عليه مباشرة، كما نستطيع أن نلمس أثر الفلسفة اليونانية.

فمع أن ابن طفيل قد نقد بعض فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي، إلّا أن ذلك لا ينفي البتّة أنه تأثّر بهم إلى حدّ كبير ولا نستطيع أن نفهم التدرّج الطبيعي لحي بن يقظان في المعرفة إلّا على ضوء ما قاله من قبل الفارابي وابن سينا والغزالي. ولا نستطيع أن نفهم الجانب الذّوقي إلّا على ضوء الحكمة الإشراقية

لدى فلاسفة الإسلام السابقين عليه وخاصّة ابن سينا.

أما عن أثر الفلسفة اليونانية بوجه عامّ فأمر واضح، فحديثه عن قِدَم العالم وحدوثه وتحوّل العناصر بعضها إلى بعضها الأخر والتأكيد على الجانب التجريبي أحياناً والجانب الذّوقي أحياناً أخرى، كلّ ذلك يشير إلى أنه أخذ من الأفلاطونية أحياناً ومن أرسطو أحياناً أخرى، كما أنه بحديثه عن النار وأنها أصل الوجود وتحوّل العناصر منها وإليها يشير إلى نفر من فلاسفة اليونان، كما أنه قد يشير إلى معرفة بالحكمة الفارسية والهندسية، ويكفي أن نقول إنه نشأ في إحدى الجزر الهندسية لكي يتّضح لنا مدى صحة مثل هذه الأقوال.

٨ ـ آراء ابن طفيل حول العالم:

مقـــدمة:

قسم ابن طفيل العالم إلى قسمين متّبعاً في ذلك تقسيم أرسطو إلى عالم ما فوق القمر وإلى عالم ما تحت القمر، ويرجع هذا التقسيم إلى اختلاف طبيعة العالمين، لكن هذا الاختلاف والتغاير لا بمعنى عدم الصلة بينهما، بل لقد حاول ابن طفيل دمج العالمين عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة ليصل بينهما.

ولقد بحث طبيعة الموجودات في كِلا العالمين ونبدأ في عرض آرائه في عالم ما تحت القمر الذي قسمه إلى موجودات حيّة ولا حيّة. ولقد بدأ بحثه على أساس المنهج العلمي مبتدئاً بالإدراك الحسّي المباشر للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها وفرض الفروض وإجراء التجارب للتحقّق من تلك الفروض ومحاولة الوصول إلى

القوانين العامّة المفسّرة للظاهرة. لكن علينا أن نلاحظ أن كل ذلك كان يتمّ في حدود الإمكانيات المُتاحة لحي بن يقظان، وسنعرض فيما يلي لأراء ابن طفيل في العالم السفلي عالم تحت القمر كما وردت في قصته.

٩ ـ العالم السفلي:

الأجسام الحيّة واللاّ حيّة الانتقال من الكثرة إلى الوحدة. أما الأجسام تنقسم إلى قسمين إلى أجسام جامدة وأجسام حيّة، أو بعبارة أخرى إلى أجسام لا نفس لها إلى اجسام ذات أنفس. ولقد لاحظ ابن طفيل أن الأجسام جميعها مختلفة ومتكثّرة من جهة، لكنها من جهة أخرى متّحدة في شيء أو أن تجمعها جميعاً، ومن هنا كانت نقطة البداية عنده هي البحث عن معنى الكثرة والوحدة عن الأجسام.

فلقد لاحظ أن الأجسام جميعاً في العالم تتعرّض إلى الفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان لها أوصاف كثيرة والعوامل مختلفة وحركات متّفقة ومتضادّة.

وتأمّل تلك الأجسام فرآها تتّفق في بعض الصفات وتختلف في بعض الصفات، وأنها من الجهة التي تتّفق فيها وحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها كثيرة متغيّرة[1].

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٨٢ ـ ٨٣.

ولقد حاول أن ينتقل من الكثرة إلى الوحدة سواء في بحثه عن الأجسام الحيّة أو الأجسام اللاّ حيّة.

ولقد بدأ بملاحظة نفسه فرأى اختلاف الأعضاء، وأن كل عضو منها متقيد بفعل وصفة تخصّه فحكم بذلك بالكثرة في ذاته وفي كل شيء.

لكنه نظر من طريق آخر فرأى أن أعضاءه هو وإن كانت كثيرة فهي متّصلة بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه، فهي في حكم الواحد. وأنها لا تختلف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني وإن ذلك الروح واحد في ذاته وهو حقيقة الذات وسائر الأعضاء كلها[1].

وينتقل بعد ذلك إلى البحث في جميع أنواع الحيوان فيرى أن كل أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات ولا يرى بينها اختلافاً إلاّ في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

وحكم بذلك أن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد، وأنه لم يختلف إلاّ أنه انقسم على قلوب كثيرة وشبّهه بالماء الواحد الذي يوزّع على أواني كثيرة.

وتأمّل أنواع الحيوان كلها فرأى أنها تتّفق في أنها تحسّ وتتغذّى وتتحرّك بالإرادة إلى أيّ جهة شاءت وهو يشير بذلك إلى النفس الحيوانية القوى الحسّاسة.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٨٣.

وتأمّل أنواع النبات فرأى أنه على الرغم من اختلاف أنواعها إلاّ أن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان والورق والزهر والثمر فرأى أن لها شيئاً واحداً مشتركاً.

ثم نظر إلى جنس النبات كله فحكم وفق ما رأى من اتفاق في فعله أن يتغذّى وينمو وهو يشير بذلك إلى النفس النباتية الغاذية.

ثم قارن بين جنس الحيوان وجنس النبات فرأى أنهما يتّفقان في التغذّي والنمو، لكن الحيوان يزيد عن النبات بالحسّ والإدراك والحركة، أي أن النفس الغاذية هي عامّة ومشتركة بين النبات والحيوان، أما النفس الحسّاسة فلا توجد في النبات إنما توجد في الحيوان.

وعلى هذا انتهى بهذا التأمّل أن النبات والحيوان فيهما شيء واحد مشترك بينهما وهو النفس في أحدهما أتمّ وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق، وإن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيال فيتّحد عنده النبات والحيوان.

وهكذا انتهى ابن طفيل إلى شيء واحد بجميع الأجسام الحيّة وإن تعدّدت مظاهره في أنواع الكائنات الحيّة.

ونفس الأمر حاول أن يبحث عنه في الأجسام اللاّ حيّة فنظر إلى الأجسام التي لا تحسّ ولا تغتذي ولا تنمو من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهب فرأى أنها أجسام تقدّر لها طور وعرض وعمق وأنها لا تختلف إلاّ أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حارّ وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات.

وهذه الأجسام قد تلحقها الكثرة، فالحارّ منها يصير بارداً والبارد يصير حارّاً، وكان يرى الماء تصير بخاراً والبخار يصير ماءً والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً وبخار والدخان إذا وافق في صعوده فيه حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية وعلى الرغم من هذه الكثرة إلاّ أنه عند تأويلها جميعاً تدرك أنه يجمعها شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عامّ ومثلها في ذلك مثل الحيوان والنبات.

وإذا كانت الجسمية تجمع بين الموجودات الحيّة وغير الحيّة إلاّ أن خصائص الجسمية تختلف في الموجودات الحيّة عن الموجودات غير الحيّة، فالنبات والحيوان أجسام لها طول وعرض وعمق مثل الأجسام التي لا تحسّ ولا تغتذي ولكنها تخالفها بخصائصها الحيوانية والنباتية وأفعالها الخاصّة.

إلاّ أنه مع هذا التفريق فإن الأجسام كلها حيّها وجمادها يجمعها شيء واحد وإن ظهرت لبعضها أفعال بالآلات.

وجميع الأجسام حيّها وجمادها وهي التي واحدة من جهة ومتكثّرة من جهة أخرى جميعها لا يخلو من الحركة، والحركة نوعان: إما إلى أعلى مثل الدخان واللهيب والهواء، وإما إلى الجهة المضادّة لتلك الجهة وهي جهة السّفل مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء النبات والحيوان. وكل الأجسام الحيّة وغير الحيّة لا تخلو من إحدى هاتين الحركتين وأنها لا تسكن إلاّ إذا عاقها عائق.

ويذكر ابن طفيل الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية،

فالحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكنه أن يخرقه ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل طالباً النزول.

وكذلك الدخان في صعوده لا ينثني إلاّ إذا صادف فيه صلبة تحبّسه فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم إذا تخلّص من تلك القبّة فرّق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا مُلِىء به ذو جلد وربط ثم خــوض تحت الماء طلب الصعود وتحامل على مَن يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان يوجد فيه قبل ذلك.

وعلى هذا فإن كل جسم من الأجسام لا يخرج عن إحدى هاتين الحركتين حركة العلو والحركة إلى أسفل بحيث إن كل جسم خفيف إذا حرّكناه إلى أسفل فإن هذا يُعَدُّ حركة غير طبيعية بالنسبة له، وكذلك إذا حرّكنا جسماً ثقيلاً إلى أعلى فإن هذه الحركة تُعَدُّ حركة غير طبيعية بالنسبة لهذا الجسم الثقيل.

ومعنى هذا أنه توجد مقابل الحركة الطبيعية حركة غير طبيعية فحركة الدخان إلى أعلى حركة طبيعية وحركته إلى أسفل حركة غير طبيعية نظراً لأن الدخان يُعَدُّ جسماً خفيفاً. وكذلك تُعَدّ حركة أجزاء الأرض إلى أسفل حركة طبيعية وحركتها إلى أعلى حركة غير طبيعية نظراً لأنها من التراب أساساً والذي يُعَدُّ من العناصر الثقيلة.

ولكن هل الثقل والخفّة هما للجسم من حيث إنه جسم أو هما لمعنىً زائد على الجسمية؟

يُجيب ابن طفيل عن ذلك بأنهما معنىً زائد على الجسمية، وذلك لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لَمَا وُجِدَ جسم إلّا وهما له، ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفّة، والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان، ولكل واحد منهما معنىً منفرد عن الآخر زائد على جسميته، وذلك لما لمعنى هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

ووفقاً لهذا فإن الأجسام جميعها تشترك في معنىً واحد مشترك هو معنى الجسمية، ثم تنفرد حقيقة كل جسم عن الآخر فأحدهما ثقيل تكون حركته إلى أسفل، والآخر خفيف تكون حركته إلى أعلى.

والأجسام جميعها مركّبة من معنى الجسمية ومن معنىً آخر زائد على الجسمية.

وبحث ابن طفيل عن المعنى الزائد على الجسمية في الجسم الحيّ وذكر أن النفس الحيوانية والتي يختصّ بها الحيوان وتختصّ بأفعال الإحساس والإدراك والحركة هي المعنى الزائد الذي تفصله عن سائر الأجسام.

وكذلك النفس النباتية التي في النبات والتي تقوم مقام الغريزة في الحيوان هي التي تفصله عن سائر الأجسام.

وأيضاً للأجسام الجمادية معنىً يخصّها يفعل كل واحد منها

فعله الذي يخصّه. يقول ابن طفيل: وكذلك لجميع أجسام الجمادات وهي ما عدا الحيوان والنبات معاً في عالم الكون والفساد شيء يخصّها به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختصّ به مثل صفوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها، وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها وهو الذي يعبّر عنه النظّار بالطبيعة.

أي إن معنى الجسمية مشترك والمعنى الآخر الزائد على الجسمية ينفرد به كل نوع عن الآخر.

وجملة الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنها من أفعال، لكن منها ما يزيد عن الصورة المشتركة بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما، فالأجسام الأرضية والأجسام الثقيلة تشترك في صدور الحركة إلى أسفل، لكن فريق هذه الجملة وهو النبات والحيوان يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذّي والنموّ[1].

والأجسام تلتئم حقيقة من معانٍ كثيرة زائد على معنى الجسمية وهذه المعاني الزائدة بعضها أقلّ من بعض ومعرفة الأقلّ أسهل من معرفة الأكثر، وابن طفيل بذلك يبدأ من معرفة الأدنى الذي هو أقل تركيباً إلى معرفة الأعلى الذي هو أكثر تركيباً، فيبدأ في الأجسام الحيّة بالنبات ثم الحيوان ثم الحيوان الناطق وهو الإنسان. ويُلاحَظ تدرّج النفس ووظائفها فالنفس الغاذية والنباتية وهي توجد في النبات ثم النفس الحيوانية والتي تبدو أكثر تركيباً، فهي تشمل النباتية وتزيد عليها ثم النفس الناطقة التي تشمل النباتية وتزيد عليها، فهذه

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٨٨.

كلها تشترك في معنى الجسمية وتزيد على معنى الجسمية بمعانٍ متفاوتة تبعاً لتفاوت تركيبها.

وكذلك الأمر بالنسبة للأجسام الجمادية فيبدأ بالعناصر الأربعة البسيطة وهي الماء والنار والهواء والتراب، وأيضاً بأقلّ تلك العناصر تركيباً وهو الماء لقلّة ما يصدر عن صورته من أفعال.

لكن هل هناك وصف يعمّ الأجسام جميعاً؟ يُجيب ابن طفيل بأن هناك شيء واحد يعمّ الأجسام كلها هو معنى الامتداد الموجود في الأقطار الثلاثة المُعَبّر عنها بالطول والعرض والعمق.

لكن هناك معنىً آخر وراء معنى الامتداد وهو الذي يوجد فيه الامتداد لأنه لا وجود للامتداد إلّا به. كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد.

ومن هنا ينتقل ابن طفيل إلى معنىً آخر مشترك بين الأجسام جميعاً غير الامتداد وهو أن الأجسام كلها تشترك في أنها مركّبة من هيولى وصورة ويؤيّد ذلك بمثال يوضحه على لسان حي، ونذكره على طوله فيما يلي: واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلاً فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً له طول وعرض وعمق على قدر ما، ثم إن تلك الكرة بعينها لو أُخِذَت ورُدّت إلى شكل مكعّب أو بيض لتبدّل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وصارت على قدر آخر غير الذي كانت عليه، والطين واحد بعينه لم يتبدّل غير أنه لا بدّ له من طول وعرض وعمق على أيّ قدر كان ولا يمكن أن يعرى عنها غير أنها تعاقبوا عليه

تبيّن له أنها معنى على حاله ولكونه لا يعرّى بالجملة عنها تبيّن له أنها من حقيقته.

فلاحَ له بهذا الاعتبار أن الجسم بما هو جسم مركّب على الحقيقة من معنيين: إحداهما يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أن المكعّب أن أيّ شكل كان به وأن لا يفهم الذي يمكن أن يتبدّل ويتعاقب على أوجه كثيرة وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور والذي يثبت على حال واحدة وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدّم يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسمّيه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصور جملةً.

هكذا انتهى ابن طفيل من دراسته للموجودات في العالم السفلي جمادها وحيّها، وبيّن من خلال الملاحظة والمشاهدة واستقراء أنواع الموجودات المعاني المشتركة التي تجمع بين الأجسام جميعها على الرغم من هذه الكثرة والتنوّع والاختلاف فيما بينها ـ فهي تشترك في الامتداد وفي أنها مركّبة من هيول وصورة.

وبالنسبة للأجسام الحيّة فإنها جمعيها تشترك في أن لها نفساً والتي هي قوام الكائن الحسّي، أو هي بمثابة الصورة بالنسبة للكائن غير الحـي.

وحلّل ابن طفيل وظائف النفس النباتية كالتغذية والنمو وهي عامّة ومشتركة لكل الكائنات الحيّة تؤدّي إلى حفظ بقاء الفرد كما

أنها تقوم بالتوليد الذي يؤدّي إلى حفظ بقاء النوع والنمو يؤدّي إلى زيادة أقطار الجسم أي الطول والعرض والعمق.

وكذلك النفس الحيوانية التي تشمل النفس الفانية وتزيد عليها الحسّ والحركة والتنقّل من حيّز إلى آخر.

وكذلك النفس الناطقة التي تتميّز عن النباتية والحيوانية فمن طريقها يتم إدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية وهذه أمور لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية.

١٠ ـ العالم العلوي عالم ما فوق فلك القمر:

أخذ ابن طفيل بالتفرقة الأرسطية المشهورة بين عالم سفلي (ما تحت فلك القمر) وعالم علوي (ما فوق فلك القمر).

ولقد تطلّع حي إلى دراسة الأجرام السماوية باحثاً عن الفاعل للكون والفساد في العالم السفلي فتصفّح جميع الأجسام التي لديه، وهو التي كانت فكرته أبداً فيها فرآها كلها تتكوّن تارة وتفسد أخرى وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض فإنه رأى أجزائها تفسد بالنار، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدّة البرد حتى يتكوّن منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم يبق منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فاطّرحها وانتقلت فكرته إلى البحث في الأجرام السماوية.

١١ - صفات الأجرام السماوية:

أ - الجسمية:

الأجرام السماوية أجسام لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق ولا ينفك شيء منها عن هذه الصفة وكلّ ما لا ينفك فهو جسم، فهو إذاً كلها أجسام[١].

ب - متناهية ومحدودة:

وبما أن هذه الأجرام السماوية أجسام فإن لها صفات الأجسام من حيث إنها متناهية ومحدودة، حيث إن القول بأن جسماً لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن ومعنىً لا يعقل.

ويدلّل ابن طفيل على ذلك فيقول: إن هذا الجسم السماوي متناهٍ من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسّي، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري. وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلني فيها الشك فإني أيضاً أعلم أنه من المُحال أن تمتدّ إلى غير نهاية وهو يحاول من خلال بعض الأفكار البرهنة على ذلك، فالقول بأن خطّاً ما يُعدّ قصيراً أو طويلاً، والقول بأن الخطّ يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهي إلى نقطة أخرى محدّدة يدلّنا على التناهي إذ إن الجسم الذي تفترض فيه هذه الخطوط متناهٍ وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناهٍ بحيث إننا إذا افترضنا أن جسماناً يعدّ لا متناهياً فقد فرضنا باطلاً ومُحالاً.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٢.

جـ ـ الشكل الكروي:

يذهب ابن طفيل إلى أن شكل الفلك هو شكل الكرة، ويدلّل على ذلك بأن الشمس والقمر وسائر الكواكب تطلع من جهة الشرق وتغرب من جهة المغرب.

ومنها أن هذه الكواكب تظهر لبصره على قدر واحد من العِظَم في حال طلوعها وتوسّطها وغروبها فلو كانت حركتها على غير شكل الكرة كانت لا محالة في بعض الأوقات أقرب إلى بصره منها في وقت آخر، ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البُعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما يكن شيء من ذلك إذاً فالفلك كروي الشكل.

وابن طفيل قد استفاد في بعض المجالات الخاصرة بدراساته الفلكية من الفلاسفة الذين سبقوه إلى القول بكروية الفلك أمثال: أفلاطون وأرسطو(١).

د ـ انتظام الحركة:

حركة الكواكب والأفلاك كلها منتظمة جارية على نسق واحد شفّافة مضيئة.

هـ ـ لا تقبل السكون والفساد:

على الرغم من قول ابن طفيل أن الأجرام السماوية أجسام إلاّ

(١) د. عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٠٠.

أنه يقول بأنها لا تقبل السكون والفساد مثل الأجسام في العالم السفلي حيث إن لها ذوات سوى أجسامها تعرف الموجود الواجب الوجود، وإن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل القوة العاقلة التي للإنسان فهي ليست جسماً. ويستخدم ابن طفيل قياس الأول فإذا كانت هذه القوة موجود مثيل لها في الإنسان الذي يجمع بين الحسّ والعقل فمن الأولى أن توجد للأجرام السماوية التي هي بريئة عن الحسّ.

وهذه الأجرام السماوية تُشاهَد على الدوام واجب الوجود لأن العوائق لتلك المشاهدة بالعقل هو الحسّ وهي بريئة عنه.

والأجسام الأرضية يتعاقب عليها السكون والفساد وتتعاقب عليها الصور، لكن الأجسام السماوية بعيدة عن الفساد لأنها بسيطة صرفة ولا تتعاقب عليها الصور.

ولا تعني تفرقة ابن طفيل بين العالم العلوي والعالم السفلي انفصال العالمين بعضهما عن بعض، بل يرى اتصالهما، فالفلك بجملته كلٌ واحد متصل كشخص واحد في الحقيقة، ويقول مؤكِداً ذلك الاتصال على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل ببعض وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً كالأرض والماء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه وأن كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المُنيرة هي بمنزلة حواسّ الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان وما في

داخله من عالم السكون والفساد وهي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوان كما يتكوّن في العالم الأكبر[1].

١٢ ـ مشكلة حدوث العالم وقِدَمه:

إن مشكلة حدوث العالم أو قِدَمه أخذت مكاناً كبيراً في الفكر الفلسفي الإسلامي، وكانت إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين المتكلمين والفلاسفة، ولسنا بصدد التعرّض لتفصيل هذه المشكلة.

والذي يهمّنا هو الإشارة إلى رأي ابن طفيل في هذه المشكلة، ويبدأ بحثه في مسألة الحدوث أو القِدَم بالقول بضرورة حاجة العالم العلوي والسفلي إلى فاعل مختار. ولهذه البداية أهميتها إذ تعني أهمية إثبات أن العالم مخلوق لله تعالى سواء كان العالم حادثاً أو قديماً. ولقد عرض ابن طفيل للشكوك التي ترِد على القائلين بالقِدَم، وأيضاً للقائلين بالحدوث والشكوك التي يثيرها القول بالقِدَم هي:

١ ـ استحالة وجود ما لا نهاية له وعلى هذا فيستحيل وجود جسم لا نهاية له.

٢ ـ إن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ولا يتقدّمها وما لا يتقدّم الحوادث ولا يخلو منها فهو مُحدَث.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٥.

وإذا كان القول بالقِدَم اعترضته عوارض فإن القول بالحدوث تعترضه عوارض هي :

١ ـ إن معنى الحدوث لا يُفهَم إلاّ على معنى أن الزمان تقدّم العالم، والزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه، لذا فلا يفهم تأخر العالم عن الزمان.

٢ ـ إذا كان العالم حادثاً وله محدث فلِمَ أحدثه الآن ولم يُحدِثه قبل ذلك، وهذا يؤدّي إلى تغيّر في ذاته إذ إنه لم يكن محدثاً أو فاعلاً للعالم ثم صار محدثاً وبذا تكون ذاته محلاً للحوادث(١).

وإذا كان ابن طفيل يشير بذلك إلى أن القول بالقِدَم يثير إشكالات وشكوك، فإن القول بالحدوث يؤدّي إلى ذلك أيضاً. إلاّ أنه يذكر أن القول بالقِدَم أو القول بالحدوث يؤدّيان إلى نتيجة واحدة هي خلق الله للعالم فيقول على لسان حي فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ولم يضرّه في ذلك تشكّكه في قِدَم العالم أو حدوثه، وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متّصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو مُنَزّه عنها(٢). وسوف نعود إلى هذا بالتفصيل عند الحديث عن أدلّة وجود الله تعالى عند ابن طفيل.

وإذا كان القول بالقِدَم أو الحدوث للعالم يثير إشكالات كما

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٥.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٧.

ذكرنا إلاّ أن ابن طفيل يميل إلى القول بالقِدَم، فإن العالم هو فعل لله تعالى وهو متأخّر عنه بالذات وغير متأخّر بالزمان. ويقول موضحاً ذلك :فإذاً العالم كله بما فيه من السمٰوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه متأخّر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم حرّكت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرّك تابعاً لحركة متأخرة عن حركة يدك تأخّراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤها معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[1].

١٣ ـ أدلة وجود الله تعالى وصفاته:

أ ـ وجود الله تعالى:

ربط المتكلمون ربطاً وثيقاً بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله تعالى، واتّهم الغزالي الفلاسفة بأنهم لا يمكنهم إثبات وجود الله تعالى لأنهم يقولون بقِدَم العالم.

ولقد أشرنا فيما سبق إلى توقّف ابن طفيل وميله إلى القول بقِدَم العالم، ومع ذلك يقدّم الأدلة على وجود الله تعالى، بل ويجعل العالم أساس أدلته على ذلك، وسنعرض فيما يلي أدلّة ابن طفيل على وجود الله تعالى.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٨.

- خلق العالم:

يعتمد ابن طفيل في أدلّته على وجود الله تعالى على أساس أن العالم سواء كان مُحدَثاً أم قديماً في حاجة إلى من يُحدِثه ويخلقه، فالقول بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بدّ له من فاعل يُخرِجه إلى الوجود[1].

هذا الدليل الذي يقدّمه ابن طفيل على وجود الله تعالى على أساس القول بحدوث العالم مبني على قانون العليّة حيث إن لكل معلول علّة ولا يمكن تسلسل العِلَل إلى ما لا نهاية، فلا بدّ الوقوف عند علّة أولى تنتهي عندها سلسلة العِلَل، فالعالم معلول يحتاج إلى علّة أولى له مخالفة لجنس المعلول أي ليست من جنس العالم وإلاّ احتاجت إلى علّة أخرى، وهذه العلّة الأولى هي الله تعالى.

ومن جهة أخرى فإن هذا الدليل يقوم على مبدأ الحركة وأن لكل حركة محرّك، فإخراج العالم من مرحلة اللاّ وجود إلى الوجود يُعدّ دليلاً على حركة العالم وهذه الحركة بدورها يلزمها مُحَرّك، أي إله.

وأيضاً القول بقِدَم العالم يقتضي وجود الله وهذا دليل يقوم على مبدأ الحركة بصورة أوضح. يقول ابن طفيل إنه مَن اعتقد قِدَم العالم وإن القِدَم لم يسبقه وإنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٦.

يكون مبدؤها منه وكل حركة فلا بدّ لها من الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بدّ لها من مُحَرّك ضرورة، والمحرّك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام إما جسم المحرّك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم، وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرّك له إلى أسفل فإنه إن قسم المحرّك نصفين انقسم نصفين وإن زِيدَ عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية، وإن وصل الحجر إلى حدٍّ ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحدّ. ولكنه قد تبرهن أحد كل جسم لا محالة متناهٍ فإذاً كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحرّكه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية[1].

أي إن الحركة اللاّ نهائية للأفلاك لا يمكن أن يتكوّن فيها لأنها جسم ولا يمكن أن تكون قوة في جسم آخر خارج عنها لأن حركات الأجسام متناهية فمصدر هذه الحركات اللاّ متناهية قوة لا متناهية هي الله سبحانه البريء عن صفات الأجسام.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٦، ٩٧.

- حدوث المادة والصورة والحاجة إلى المحدث:

سبق أن أشرنا إلى قول ابن طفيل أن الجسم مركّب من هيولى (مادة) وصورة، ولقد ذهب إلى أن الصور تتعاقب على الجسم مثل تبريد الماء أو تسخينه، وكل صورة يصدر عنها فعل وهذه الصورة حادثة ولا بدّ من فاعل لها[1]، أي أن الصورة ليست بذاتها فاعِلة بل حادثة تحتاج إلى مُحدِث وفاعِل.

فالصورة ليست سوى استعداد الجسم للفعل الذي يصدر عنه مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه التسخين استعدّ للحركة إلى فوق وصلح لها، فذلك الاستعداد هو صورته إذ ليس ههنا إلاّ جسم وأشياء تحسّ عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يُحدِثها بعد أن لم تكن، فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته.

وجميع الأفعال الصادرة عن الصور ليست الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها.

ويستشهد ابن طفيل على ذلك بأدلّة من السمع منها قول الرسول عليه السلام على لسان ربّه كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، وفي محكم التنزيل فلِمَ تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى[2].

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩١.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩١، ٩٢.

ويؤكد في موضع آخر افتقار المادة والصورة إلى فاعل، فيقول: ولمّا كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلّا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصحّ وجودها إلّا من فعل هذا الفاعل المختار نتبيّن له يقصد حي افتقار جميع الموجودات إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلّا به، فهو إذاً علّة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود لشيء منها إلّا به، فهو إذاً علّة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان. ولم يسبقها العدم قطّ فإنها على كِلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل ومتعلقة بالوجود به ولولا، دوامه لم تدم ولولا وجوده لم يوجد ولولا قِدَمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غنيٌّ عنها وبريء منها، وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلّق هو متناهٍ منقطع، فإذن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخّر عنه بالذات[1].

وعلى هذا فالعالم رغم قِدَم مادته الأولى فهو مخلوق لله تعالى وليس بنفسه بل في حاجة إلى مَن يوجده.

ويُفهَم أيضاً من موقف ابن طفيل تغاير معنى الحدوث عنده عن عند المتكلمين فهو لا يعني الإيجاد والخلق والإبداع من لا شيء كما يرى المتكلمون، بل عنده يعني الإيجاد من مادة قديمة والانتقال

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٦٧، ٩٨.

من حالة اللاّ وجود إلى حالة الوجود والحدوث يعني الخلق والإيجاد من شيء.

كذلك يمكن القول بأن ابن طفيل يقول بالخلق المتجدّد المستمر، وذلك لأنه كما ذكر في النص بافتقار الموجودات في دوامها إلى دوام الفاعل فهي تفتقر إليه في وجودها وفي دوام ذلك الوجود.

أيضاً يلاحظ في هذا الدليل بالتفرقة الحاسمة بين الله (العلّة والدوام والغنى واللاّ تناهي) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهي)[1].

ـ دليل العناية الإلّهية:

إن تأمّل الموجودات وما فيها من دقائق الصنعة والاتّساق والإحكام والنظام وإن كل شيء موجود مسخّر لما خلق له فله وظيفته وقانونه الذي يسير بمقتضاه. يقول ابن طفيل إنه عند تصفّح الموجودات على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجّب من غريب صفته ولطيف حكمته ودقيق علمه يتبيّن أن في أقلّ الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما يدلّ على صدور ذلك العقل المتقن من فاعل مختار في غاية الكمال.

ثم تأمّل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كلّ شيء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي

(١) د. عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٣٦.

خُلِقَت لـه في وجـوه المنـافـع المقصـودة لمـا انتفـع بهـا الحيـوان وكانت كلاً عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حُسْن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل ـ أي فضيلة كانت ـ تفكّر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جلّ جلاله ومن وجوده ومن فعله[1].

وأيضفا حركة الكواكب والأفلاك فهي منتظمة تجري على نسق شفافه ومضيئة وبعيدة عن قبول التغيّر والفساد.

كلّ ذلك يشير إلى أن الكون لم يُخلَف عبثاً ولا تحكمه الصدفة بل خُلِق من أجل غاية وتسري الموجودات فيه على أساس النظام والقوانين الثابتة التي أودعها الله في كل الموجودات فلكلٍ منها قانونه ونظامه الذي يسير بمقتضاه ويؤدّي دوره في ذلك النظام الكوني الشامل، وكل ذلك يدلّ على وجود فاعل حكيم خلق الكون وأعطاه النظام والقوانين التي يسير بمقتضاها.

على أن علاقة الفاعل الحكيم المدبّر الخالق لهذا العالم لا تقتصر على خلقه وإحكام العالم واتّساقه، بل إن صلته دائمة ومستمرة بالعالم فعنايته به دائمة وخلقه المتجدّد المستمر في كل لحظة حيث إن دوام وجـود المـوجـودات مـرهـون بـدوام خلقـه المتجدّد المستمر وذلك يشير إلى عناية الله المستمرة بالعالم.

وهنا نجد فرقاً جوهرياً بين مفهوم أرسطو للمحرك الأول الذي

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩١.

نفض يده من الكون بعد خلقه ولا يتصل به، وبين مفهوم ابن طفيل الذي يرجع في أصله للعقيدة الإسلامية والتي تقرّ بالعناية الإلّهية المستمرة للكون وما فيه من موجودات.

ب ـ صفات الله تعالى:

أشرنا فيما سبق أن ابن طفيل قد اعتمد في أدلّته على وجود الله تعالى على أساس خلق الله للعالم وحاجة العالم إلى مَن يُوجِده، ونجده أيضاً عن طريق تأمّل موجودات العالم وطبيعتها يستنبط صفات الفاعل لتلك الموجودات والمختلف لها في جوهره وصفاته، وفيما يلي نورد صفات الله تعالى كما ذكرها ابن طفيل:

ـ نفي الجسمية:

بعد أن يثبت ابن طفيل ضرورة وجود فاعل للعالم وخالق له يصف ذلك الفاعل بأنه ليس من جنس العالم وإلاّ كان في حاجة إلى مَن يُوجِده، ولذلك لا يمكن أن يكون جسماً، فيقول وإن ذلك الفاعل لا يمكن أن يُدرَك بشيء من الحواسّ لأنه لو أدرِكَ بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادِثاً واحتاج إلى مُحدِث، ولو كان ذلك المُحدِث الثاني جسماً أيضاً لاحتاج إلى مُحدِث ثالث والثالث إلى رابع وتتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) فإذن لا بدّ للعالم من فاعل ليس بجسم.

أيضاً مما ينفي الجسمية عنه تعالى أن الأجسام بتنوّعها

الأرضية والعلوية متناهية ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك والله تعالى حيّ لا يمكن أن يكون متناهياً، ويتضح ذلك من موقف ابن طفيل في حاجة الأفلاك في حركتها اللاّ نهائية إلى قوة لا نهائية وهذه القوة اللاّ نهائية لا يمكن أن تكون في جسم الأفلاك ولا في جسم خارج عنها، بل لا بدّ أن تكون بريئة عن الجسمية، وهذه القوة هي الله تعالى . . . ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

كذلك مما ينفي الجسمية عنه تعالى أن جميع صفات الأجسام كالامتداد في الطول والعرض والعمق تُعَدُّ مستحيلة بالنسبة له وهو تعالى مُنَزّه عنها وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام[1].

ـ العلم والقدرة:

يعتمد ابن طفيل في إثباته العلم والقدرة لله تعالى على أساس خلقه تعالى للعالم وما فيه من نظام واتّساق وأحكام ولا يتأتى ذلك كله إلاّ من خالق عالم قادر، ويقول وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ألا يعلم مَن خلق وهو اللطيف الخبير[2].

ومن الملاحظ أن ابن طفيل يقول بما قاله المتكلمون من إضافة صفتي العلم والقدرة لله تعالى على أساس ما في العالم من دقائق الصّنعة والاتّساق والإحكام والنظام، وإن ذلك يعني علم الصانع وقدرته.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٦.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٦.

لكن من الملاحظ أيضاً أن ابن طفيل لا يتعرّض للبحث في العلم الإلّهي هل هو إدارك للكليّات أو إدراك للكليّات والجزئيات وتلك مشكلة قد أثارت جدلاً طويلاً بين المتكلمين والفلاسفة، وربما يكون قد آثر الوقوف عند إثبات الصفات دون التعمّق فيها وهذه الصفة للعلم الإلّهي هي إحدى المسائل الثلاث التي أثارت جدلاً وأدّت بالغزالي إلى تكفير الفلاسفة بشأنها[1].

- إثبات صفات الكمال وتنزيهه تعالى عن النقص:

إن ذاته تعالى لا يوجد أعظم منها وأكمل وأتمّ وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم منها، فهي حائزة على صفات الكمال، بل هي مصدر كل كمال[2]. ولا توجد نسبة بين صفاته تعالى وصفات المخلوقين، فليست صفاته تعالى من جنس صفات المخلوقين فعلمه تعالى ليس كعلمنا وقدرته تعالى ليست كقدرتنا، وكذلك القول في سائر الصفات.

وأيضاً فإنه تعالى بريء عن كل صفات النقص ومُنزّهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلاّ العدم المدحض أو ما يتعلق بالعدم؟! وكيف يكون العدم تعلّق أو تلمّس بمَن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلاّ هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو

---

(١) د. عاطف العراقي الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٤٩.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٦.

الحُسْن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم[1] إلى سائر صفات الكمال التي تُضاف إليه تعالى وتنزيهه تعالى عن كل صفات النقص.

ويبدو أن ابن طفيل يذهب إلى رأي أرسطو في المحرّك الأول في مسألة الصفات وإلى رأي المعتزلة الذين يقولون بأن الصفات هي عين الذات وليست ثبتاً زائداً على الذات[2].

١٤ خلود النفس:

إن مشكلة البعث بعد الموت والخلود ما المشكلات التي ثار حولها الجدل إذ إن هناك عدّة اتجاهات بخصوص تلك المشكلة.

فلقد اختلفت الأقوال في البعث وصنّفها الإيجي في خمسة مواقف هي:

الأول : هو ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

الثاني : هو ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو موقف الفلاسفة الإلّهيين.

الثالث : ثبوتهما معاً وهو قول كثيرٍ من المحققين، فلقد قالوا بأن الإنسان في الحقيقة هو النفس الناطقة والبدن يجري منها

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٢.

(٢) انظر كتاب الفِرَق الكلامية الإسلامية، ص ٢١٩ - ٢٢٢، للدكتور علي عبد الفتّاح المغربي.

مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن وفي الحشر يخلق الله لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلّق به ويتصرّف فيه كما كان في الدنيا.

الرابع: عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

الخامس: هو التوقّف هو المنقول عن جالينوس[1].

ولقد كانت مشكلة المعاد الروحاني أم الجسماني من إحدى مسائل الخلاف الرئيسية بين المتكلمين والفلاسفة، ولقد اتّهم الغزالي الفلاسفة بالكفر لإنكارهم المعاد الجسماني وإثباتهم للمعاد الروحاني فقط.

ولكن ما هو موقف ابن طفيل من هذه المشكلة؟

نجد ابن طفيل يمهّد لموقفه من هذه المشكلة بالتفرقة بين جانبين في الإنسان هما جانب الحسّ وجانب العقل، ويقارن بين المعرفة التي تأتي عن طريق الحسّ والمعرفة التي تأتي عن طريق العقل، فالحواسّ لا تدرك إلّا ما هو جسماً أو ما هو في جسم، فهي معرفة قاصرة على الحواس ولا يمكن أن ندرك بها واجب الوجود الذي هو بريء من صفات الأجسام ولا يدرك إلّا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم ولا تعلّق له بوجه من الوجوه والأجسام.

وعلى هذا فالنفس الناطقة هي التي تدرك واجب الوجود لأنها

---

(١) الإيجي، المواقف، ص ٥٨١.

ليست جسمانية وهي حقيقة الإنسان.

وبذا يمكن التفرقة بين طبيعة الجانبين في الإنسان طبيعة جسمية يسري عليها قانون التغيّر والفساد والاضمحلال، إذ إن ذلك من صفات الأجسام، فهي تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً أو رماداً والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد.

أما الجانب الثاني فهو النفس والذي يمثّل حقيقة الإنسان وطبيعتها أن لا تبيد ولا تفنى لأنها ليست جسماً ولا يجوز عليها شيء من صفات الأجسام، وهي التي تدرك واجب الوجود وهي حقيقة الإنسان، وعلى هذا فإنه لا يمكن أن يكون مصير الجسم والنفس واحداً، فمصير الجسم هو الفناء ومصير النفس هو البقاء بعد فناء الجسم، وكمالها ولذّتها تتمثّل في مشاهدة واجب الوجود بالفعل دائماً، فهي ليست مشاهدة وبالقوة وأما مشاهدة الحواس فهي تارة بالقوة وتارة بالفعل مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن البصر فإنها تكون مدركة بالقوة، ومعنى أنها مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل، وفي حال فتحها واستقبالها للبصر تكون مدركة بالفعل، ومعنى مدركة بالفعل أنها تدرك الآن ـ وكذلك القول في سائر القوى تكون مدركة بالقوة تارة وتكون مدركة بالفعل تارة أخرى.

وإذا كان أدرك تلك القوى بالقوة فإنها لا تتشوّق إلى إدراك الشيء إن لم تدركه بالفعل لأنها لم تتعرّف عليه بعد مثل مَن خلق مكفوف البصر.

وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها ما زالت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرّفت بذلك المدرك وتعلّقت به وحنّت إليه مثل مَن كان بصيراً ثم عَمِيَ فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات[1].

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتمّ وأبهى يكون الشوق إليه أكبر والتألّم لفقده أعظم، والشيء الذي لا نهاية لكماله وبهائه مَن فقد إدراكه بعد أن تعرّف به يكون في آلام لا نهاية لها ومَن أدركه على الدوام يكون في لذّة لا نهاية لها.

وواجب الوجود يتّصف بالكمال ومُنَزّه عن النقص ويدرك بأمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد بفسادها فإدراك الله تعالى ومعرفته لا تتمّ إلّا عن طريق النفس ولا تتمّ بالحواس.

ويربط ابن طفيل بين حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقاتها بواجب الوجود (الله) وبين الخلود في ذلك العالم الآخر نظراً لأن السعادة والشقاوة في العالم الآخر لا بدّ أن ترتبط كلّ حالة منهما بأفعال البشر في هذه الحياة الدّنيا[2].

ويصنّف ابن طفيل أحوال النفس وعلاقاتها بواجب الوجود في حياتها الأرضية إلى ثلاث حالات هي:

أ ـ الحالة الأولى:

مَن كانت له الذات المدركة لواجب الوجود وتبيّن له أنه

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) د. عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٥٧

يتّصف بأوصاف الكمال كلها ومُنَزّه عن صفات النقص وبريء منها لكنه أعرض عنه واتّبع هواه حتى وافته منيّته وهو على هذه الحال فهذا يحرّم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها، فإما أن يتخلّص من تلك الألام بعد جهاد طويل ويشاهد ما تشوّق إليه قبل ذلك، وإمّا أن يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية[1].

ويُلاحَظ هنا أن الجزاء متفاوت بقدر تفاوت الأغراض في الحياة الدّنيا عن الله تعالى، وهذا يشبه حال المؤمنين العُصاة الذين يقضون بالنار فترة عقوبة للذنوب التي اقترفوها ثم يخرجون منها وحال الكافرين الذين يخلدون في النار، وهذا ما أخرجه الدين، ولعلّ ابن طفيل في تصنيف تلك الرقبة متأثر بالعقيدة الدينية.

ب ـ الحالة الثانية:

هي حالة مَن عرف واجب الوجود قبل الموت وأقبل عليه بكلّيّته والتزم الفكرة في جلاله وحُسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيّته، وهذا على حالٍ من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فهذا إذا فارق البدن بقي في لذّة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم الاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب للوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزاول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسّيّة التي هي ـ بالإضافة إلى تلك الحال ـ آلام وشرور وعوائق[2].

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٠٢.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٠٢.

جـ ـ الحالة الثالثة:

إنها حالة مَن لم يتعرّف في حياته إلى الموجود والواجب ولا اتّصل به ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألّم لفقده.

ويُلاحَظ على رأي ابن طفيل في مسألة الخلود أنه يقول بالخلود الروحاني لا الجسماني، فهو نتيجة للمعرفة ومبني على أساس أن في الإنسان جزء حيّ جسمي يربطه بعالم الفناء والفساد وفيه أيضاً جزء عقلي يربطه بعالم البقاء والخلود، بل إن ذلك الجزء العاقل هو الذي يمثّل حقيقة الإنسان وذلك الجزء الشريف في الإنسان هو الأجدر بالبقاء والخلود.

كذلك إذا نظرنا إلى رأيه في اللذّة والسعادة أو الألم والشقاوة التي تنال في الآخرة فهي ليست لذّة وسعادة حسّيّة بل عقلية وروحية تبلغ غايتها القصوى في دوام المشاهدة والاتصال بواجب الوجود الله، بل يذكر صراحة أنها لا تتعلق بأيّ حالٍ من الأحوال بالأمور الجسمانية التي هي بمثابة عوائق تفسد تلك اللذّة العقلية.

وكذلك القول في الألم والشقاء ليس حسياً بل هو في الحرمان من الشوق والمشاهدة، وتلك أعلى ضروب العذاب والشقاء.

لكن ما يقوله ابن طفيل عن الحالة الثالثة قد يؤدّي إلى الكثير من التساؤلات حول هذه الأنفس الجاهلة.

لكن لا نستطيع أن نجد في نصوص قصة ابن طفيل الفلسفية

ما يؤدّي إلى القطع بفناء تلك النفوس وخاصّة إذا وضعنا في الاعتبار أن المقدمات الخاصّة بالخلود على النحو الذي يقول بها ابن طفيل إذا كانت تؤدّي إلى إثبات الخلود، وفيما يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية فإن هذه المقدمات لا تؤدّي بصفة قطعية إلى القول بفناء النفوس بالنسبة للمرتبة الثالثة مرتبة عدم المعرفة.

١٥ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين:

من القضايا الهامّة التي عالجها ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان العلاقة بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما وعدم وجود تعارض بينهما، ولعلّ لهذا الاهتمام بهذه القضية له ما يبرّره فهي مطلب إنساني من ناحية حيث إن الإنسان يهدف إلى إقامة انسجام بين ما آمن به بقلبه وبين أحكام العقل الذي لا يكفّ عن التساؤل عن صحة ذلك الإيمان، ومن ناحية أخرى أن ذلك الاهتمام كان ردّ فعل لمُعاداة الفلسفة والمشتغلين بها، ولقد مرّ بنا من قبل صوراً عديدة لمناهضة الفلسفة والفلاسفة.

ولقد احتلّت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة مكاناً خاصّاً عند الفلاسفة، فلقد دافعوا عن الفلسفة والفلاسفة، ونجد ذلك ابتداء من الكندي ونجده أيضاً عند الفارابي وابن سينا. ولقد ازدادت الحملة ضدّ الفلسفة ضراوةً وشراسةً على يد الغزالي، ونجد دفاعاً عن الفلسفة ضدّ حملة الغزالي ابتداء من ابن باجة وابن طفيل، وأخذت اهتماماً واضحاً عند ابن رشد الذي ردّ على الغزالي وأثبت التوفيق بين الفلسفة والدين في رسالته فصل المقال وغيرها من

مؤلفاته. والذي يهمّنا الإشارة إليه إذاً هو موقف ابن طفيل الذي وضّحه من خلال قصته حي بن يقظان إلى الحدّ الذي جعل البعض يقول بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين هي محور هذه القصة وسوف نشير إلى موقفه فيما يلي.

١٦ - موقف ابن طفيل:

إن المتأمّل في قصة حي بن يقظان يدرك لأول وهلة أن رحلة حي في الحياة بدأها خالياً من كل شيء إلاّ من العقل الذي قاده إلى الإدراك الحسّي المباشر لما حوله، فاستطاع أن يلمّ به وأن يدرك عالم الأشياء المحيطة به، واستطاع أن يوفر لنفسه أسباب الحياة والبقاء، واستخدم ذلك الجانب العملي للعقل في إدراك شؤون حياته وقام بالتجارب في ضوء الإمكانيات الطبيعية المُتاحة لمعرفة الأسباب المباشرة والعِلَل القريبة للأحداث وللموجودات التي تحيط به.

ثم ارتقى بعد ذلك إلى استخدام الجانب النظري للعقل وتأمّل في معرفة حقائق الأشياء، ولم يعد يقنع بتلك الأسباب القريبة المباشرة بل دفعه التأمّل إلى البحث عن العِلل البعيدة ومحاولة معرفة حقائق الأشياء وتوصّل بعد ذلك إلى إدراك الوحدة في تلك الأشياء المتكثّرة وأدرك حقيقة الأشياء وماهيتها.

ثم تطلّع إلى عالم السماء الذي فوقه واستطاع أن يدرك عن طريق ملاحظة حركة الأفلاك والكواكب حقيقتها وطبيعتها وصفاتها.

وإدراك ذلك كله سواء في العالم السفلي أو العالم العلوي إنما كان يتمّ بعقله الذي استطاع عن طريقه أن يدخل العالم الروحاني ويدرك واجب الوجود وأن يقف على صفاته وأن يتشوّق إلى حُسنه وكماله وبهائه.

خلاصة القول استطاع حي عن طريق العقل معرفة الله وأن يتوصّل إلى ذلك كله دون أن يعرف مِلّة من المِلَل إنها رحلة العقل إلى معرفة الله والتي يصل إليها من ذاته وإن لم يقف على دين من الأديان.

هذا الذي وصل إليه «حي» بعقله هو عين ما قاله الدين فلقد التقى بابسال وهو أحد اثنين من أتباع ملّة من المِلَل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين والآخر هو سلامان، ولقد اجتهدا معاً في العبادة والنفقة في الدين إلّا أن أبسال كان أكثر غوصاً في المعاني الروحية من صاحبه واتّبع طريق التأويل، أما سلامان فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشد بُعداً عن التأويل، وآثر أبسال العزلة والانفراد، بينما آثر سلامان ملازمة الجماعة.

وعندما تعرّض حيسي وأبسال كلٌّ منهما للآخر وعرف ما عند الآخر وحي يمثّل العقل وأبسال يمثّل ما جاء به الوحي، ووجد كلٌّ منهما موافقة ما وصل إليه لما عند الآخر، فلما سمع أبسال منه أي من حي وصف تلك الحقائق والذوات المُفارِقة لعالم الحسّ العارفة بذات الحق عزّ وجلّ ووصف له ذات الحق تعالى وجلّ بأوصافه الحُسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من اللذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال في جميع الأشياء

التي وردت في شريعته من أمر الله عزّ وجلّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنّته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل... وعدّ حي بن يقظان وليّ من أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون(١).

ونفس الأمر نجده عند حي بن يقظان عندما وصف له أبسال جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلّهي والجنة والنار البعث والنشور والحساب والميزان والصراط، ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم يرَ فيه شيئاً على خلاف ما شاهده عن مقامه الكريم فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحِقّ في وصفه وصادق في قوله رسول من عند ربه فآمن به وصدّقه وشهد برسالته(٢).

هكذا يتوافق العقل والشرع ولا يختلفان، لكن قد يكون هناك ظاهر في الشرع يوحي بالتعارض مع العقل، فما هو الموقف من ذلك الظاهر.

يشير ابن طفيل إلى هذا على لسان حي بن يقظان الذي فهم أمر العبادات والشعائر الظاهرة للدين لكن ثار في نفسه تساؤل عن أمرين:

أحدهما: لِمَ ضرب الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلّهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ١٢٦.
(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٢٦.

عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو مُنزّه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأرباح الاقتناء للأموال والتوسّع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق؟

لكنه بالتفكير والتأمّل أدرك على هذا الظاهر وتلك الأمور التي تبدو معارضة، ونوجز تلك الأسباب التي ذكرها ابن طفيل فيما يلي:

١ - تفاوت فِطَر الناس فمنهم مَـن هو من أصحاب الفِطَر الفائقة، ومنهم مَن دون ذلك، وتفاوتهم في الذكاء وصواب الرأي وحزم الإرادة كل ذلك يؤدّي إلى أن الناس جميعاً ليسوا على درجة واحدة في الإدراك، فجاء هذا الظاهر مخاطباً لهم بما يتناسب مع إدراك معظمهم، إذ إن معظمهم يتمسك بالظاهر ولا يتعدّاه ولا يمكنه الترقّي عنه فلا سبيل لهم إلى فهم الحكمة.

٢ - عدم إمكان مخاطبة هؤلاء بطريق المكاشفة لأنها فوق طاقتهم وفي مخاطبتهم بالمكاشفة تكليف لهم بما لا يطيقون.

٣ - اتجاه الجمهور إلى العمل لا إلى النظر فأكثر الجمهور حظه الانتفاع بالشريعة في حياته الدّنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه أحد، فحظ اشتغالهم بالأمور الدنيوية المحسوسة أكثر وأشدّ، فحظ كل واحد منهم إما مال يجمعه، أو لذّة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفّى به، أو جاه يُحرِزه، أو عمل من

أعمال الشرع يتزيّن به. وهذه كلها ظلمات بعضها فوق بعض، وإن النادر الشاذّ منهم مَن يفوز بالسعادة الأخروية وهو الذي يريد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن.

وإذا كان ذلك حال الجمهور فكيف يمكن مخاطبتهم عن طريق المكاشفة وبطريق الحكمة التي لا يستطيعون استيعابها.

٤ - وينتهي ابن طفيل إلى القول بأن حق الجمهور هو الإيمان بالظاهر والوقوف عنده والتسليم به وقلّة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البِدَع والأهواء والاقتداء بالسَلَف الصالح والترك لمُحدِثات الأمور ومجانبة الإقبال على الدنيا أو إهمال الشريعة، وبهذا كله يصلح حال الجمهور ويتناسب مع حاله.

أما إذاعة التأويل بينهم ودعوتهم بطريق الحكمة ومجاوزة الظاهر، فإن ذلك يضرّ بالجمهور أشد الضرر، فإنهم لا يستطيعون إدراك ذلك فضلاً عن تشويش عقيدتهم.

إن ابن طفيل بذلك الموقف يضع اللّبنات الأولى في أساس العلاقة بين الدين والفلسفة، وهذا ما تبناه ابن رشد فيما بعد وتوسّع فيه ووضع لتلك العلاقة الأسس والقواعد، وعند التعرّض لفلسفة ابن رشد الدينية سنذكر تفصيل ذلك.

ويبدو من موقف ابن طفيل تفضيله لطريق أهل التأويل عن طريق أهل الظاهر وإشارته إلى قصر التأويل على أهل البرهان الذين لديهم الاستعداد للنظر العقلي المجرّد.

١٧ ـ مشكلة الاتصال:

تمثّل مشكلة الاتصال جانباً هامّاً عند فلاسفة الإسلام ولقد سبق أن أشرنا إلى أهمية تلك المشكلة عند الحديث عن الاتصال عند ابن باجة، وهنا سوف نتحدث عن مشكلة الاتصال عند ابن طفيل.

ـ موقف ابن طفيل:

لو تابعنا رحلة حي بن يقظان في المعرفة وترقّيه فيها إلى أن وصل إلى معرفة واجب الوجود، وشوقه إلى الاتصال سوف نجد معالم ذلك واضحاً في متابعة تلك الرحلة والتي نوجزها فيما يلي.

لقد بدأ حي بن يقظان أولى خطوات المعرفة الحسّيّة المباشرة وهي معرفة جزئية حسّيّة تتصل بالمحسوس ولا تتعدّاه، ثم ارتقى في درجات المعرفة وأصبح يدرك المعاني الكلية التي تجمع المحسوسات الجزئية فانتقل بذلك من المحسوس إلى المعقول وتدرّج في المعرفة إلى أن حصل له العلم بالله تعالى.

وأدرك حي أن معرفته بالله لم تتمّ عن طريق الحواس أو القسوة المتخيلة لأنهما لا يدركان إلّا ما هو محسوس، ولمّا كان الله تعالى ليس جسماً فهو لا يدرك بقوة جسمية ولا يدرك إلّا بشيء ليس بجسم.

وعلى هذا فالقوة التي أدرك بها الله تعالى ليست جسمانية وهذه القوة الشريعة لا يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل لأن الفساد

والاضمحلال من صفات الأجسام، أما الذي ليس بجسم فلا يفسد.

والإنسان وحده دون سائر أنواع الحيوان هو الذي يختصّ بالذات العارفة التي تدرك الموجود الواجب الوجود، وهو بتلك الذات شبيه بالأجرام السماوية.

ويقول ابن طفيل إن الإنسان هو الذي يدرك واجب الوجود، ولمّا كان قد علم عن ذاته شعوره بالموجود الواجب فهو بذلك الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية ومباين لسائر أنواع الحيوان.

ولمّا كان مشابهاً للأجسام السماوية فعليه أن يحاكي أفعالها ويتشبّه بها وقد عرف ذلك بجزئه الإشراقي.

لكن الإنسان فيه جزء ينتمي إلى عالم الكون والفساد وهو الجزء الجسماني الذي يشابه فيه سائر أنواع الحيوان، ولهذا الجزء مطالبه من المطعوم والمشروب والمنكوح، لكن هذا الجزء لم يُخلَق عبثاً فعليه أن يتفقده ويصلح من شأنه.

وينتهي ابن طفيل من تحليله الرقيق للإنسان وجوانبه المختلفة إلى تحديد الأفعال التي يجب أن يفعلها الإنسان وأنها يجب أن تتوجّه إلى ثلاثة أغراض:

١ ـ إما عمل يتشبّه به بالحيوان غير الناطق وهذا يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفنّنة.

٢ - وإما عمل يتشبّه بالأجرام السماوية وهذا يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

٣ - وإما عمل يتشبّه به بالموجود الواجب الوجود، وهذا يجب عليه من حيث هو، أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود[1].

وحدّد ابن طفيل نصيب كل تشبّه من المشاهدة، فالتشبّه الأول لا يحصل به المشاهدة ويحتاج إليه فقط لاستدامة الروح الحيواني الذي يحدث به التشبّه بالأجسام السماوية.

أما التشبّه الثاني فيحصل له به حظٌ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة يخالطها شوب.

أما التشبّه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجهٍ من الوجوه إلاّ إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه وفنيت.

وهذه التشبّهات الثلاث هي متدرّجة تبدأ من الأدنى إلى الأعلى فالتشبّه الثالث لا يحصل إلاّ بعد التمرّن والاعتماد مدة طويلة في التشبّه الثاني، وإن هذه المدة لا تدوم إلاّ بالتشبّه الأول والذي هو ضروري لكنه عائق بذاته مُعيناً بالعرض لا بالذات.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٩ - ١٠٧.

وإذا كان على الإنسان أن يكون غرض عمله هون التشبّهات الثلاثة والتي تمثّل طريق الاتصال، فما هي الأعمال التي يجب أن يقوم بها في كل تشبّه؟ أو ما هو الحدّ الذي يجب أن يراعيه في كل تشبّه حتى يتحقّق له الاتصال والاستغراق والمشاهدة؟

بالنسبة للتشبّه الأول التشبّه بالحيوان غير الناطق أن لا يجعل له حظّاً من هذا التشبّه إلّا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها.

هذا الضروري يتمثّل في أمرين: الأول ما يمدّه من الداخل وهو الغذاء، والثاني ما يقيه من خارج ويدفع عنه أذى البرد والحرّ.

وبالنسبة للغذاء عليه أن يفرض لنفسه حدوداً لا يتعدّاها ومقادير لا يتجاوزها.

والحدّ في الغذاء إما نبات لم يكمل نضجه كالبقول الرطبة، وإما ثمرات النبات الذي قد تمّ نضج بزره ليتكوّن منه آخر من نوعه، وإما حيوان من الحيوانات التي يغتذي بها إما البحرية وإما البرّيّة.

والغذاء بهذه الأشياء يمنعها من كمالها، وفي ذلك اعتراض على فعل فاعلها، فالأصوب أن يمتنع عن الغذاء جملةً واحدةً، لكن لا يمكنه ذلك ويكون اعتراضه على فاعلها أكثر من الأول، والحل الأمثل لذلك هو أن يأخذ من هذه الأجناس بالقدر الضروري ويقف عند ذلك الحدّ ولا يتعدّاه.

وعليه أن يختار من الجنس ما يتغذّى، وأن يأخذ بعموم الفواكه

ووضع بذورها في مواضع تصلح لإنباتها مرة ثانية، وعليه أن يقصد إلى الأنواع التي يكثر وجودها وأقواها توليداً ولا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها والمقدار ما يسدّ لـه الجوع ولا يزيد عليها. وفي هذا إشارة إلى ضرورة أن يعمل على بقاء ودوام أنواع النباتات والفواكه.

وبالنسبة لما يقيه من خارج فعليه أيضاً أن يكتفي بالقدر الضروري فقط الذي يقيه من البرد أو الحرّ ولا يزيد عن هذا المقدار[1].

وبالنسبة للتشبّه الثاني: وهو التشبّه بالأجسام السماوية فيحث في أوصاف تلك الأجسام السماوية ليتشبّه بها وحدّد ثلاثة أوصاف لها هي:

١ ـ أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض، وسائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعين لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

والتشبّه بهذا الضرب من الأوصاف هو تقديم الخير والعون لمحتاجه، فلا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرّة أو إذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها إلّا ويزيلها عنه، وهذا يشير إلى أن يفيض بالخير والعون على الحيوان والنبات والرحمة بهما تشبّهاً بفيض الأجسام السماوية بالخير على عالم الكون والفساد.

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٠٨ ـ ١١٠.

٢ ـ أوصاف لها في ذاتها وهي كونها شفّافة نيّرة طاهرة نقية متنزّهة عن الكدر.

والتشبّه بهذا الضرب من الأوصاف هو أن يلزم نفسه لزوم الطهارة وإزالة الدّنس والرجس عن جسمه.

٣ ـ أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة، ولا تعرض عنه وتتشوّق إليه وتتصرّف بحكمة ولا تتحرّك إلاّ بمشيئته وفي قبضته.

والتشبّه بهذا الضرب الثالث من الأوصاف أن يلازم الفكر في الموجود الواجب، وأن يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسدّ أذنيه ويضرب جهده عن تتبّع الخيال ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكّر في شيء سواه ولا يُشرِك به أحداً.

أما بالنسبة للتشبّه الثالث: وهو التشبّه بواجب الوجود فعليه أن يسعى في تحصيله فينظر في صفات واجب الوجود. وهي صفات واجب الوجود وهي صفات ثبوتية كالعلم والقدرة والحكمة، وصفات سلبية كتنزّهه عن الجسمانية ولواحقها.

ويشترط في صفات الثبوت التنزيه وأنه لا كثرة في الذات لكثرة الصفات، فالصفات عين الذات وليست شيئاً زائداً على الذات.

وصفات السلب كلها ترجع إلى التنزّه عن الجسمية.

وعليه أن يقتصر على السكون والإعراض عن المحسوسات

وأن يداوم التفكّر في الموجود الواجب الوجود وطرد ما سواه من خيال.

وفي أثناء هذه المجاهدة قد تغيب عنه كل الذوات إلاّ ذاته في وقت مشاهدة الوجود الأول، لكنه يتخلّص من هذه الشائبة حتى يتأتّى له الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، وتغيب عنه السموات والأرض والصور الروحانية والقوى الجسمانية والمفارقة للمادة، ويكون في حالة يستحيل التعبير عنها، ومَن رامَ ذلك كمَن رام أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان.

هذه الحالة هي حالة الفناء فتفنى فيها الذات عن نفسها وعن جميع الذوات ولا ترَ في الوجود إلاّ الواحد الحيّ القيّوم. ويصف ابن طفيل تلك الحال على لسان حي بن يقظانُ بالقدر الذي تسمح اللغة بالتعبير عنه، فيقول أنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود إلاّ الواحد الحيّ القيّوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأخيار عندما أفاق من حالته تلك التي هي شبيهة بالسُّكْر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس شيء إلاّ ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها.

وقد يظن أن هذه الحالة تعني الاتحاد أو وحدة الوجود كما عند بعض الصوفية، لكن ابن طفيل نفسه ينفي ذلك فيذكر أن حالة الاتصال لا تعني الاتحاد أو وحدة الوجود ولا تعني الوحدة أو الكثرة

لأن هذه المعاني لا تُفهَم إلاّ في المعاني المركّبة الملتبسة بالمادة، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبّرت عن تلك الذوات المُفارِقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة، وإن أنت عبّرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها، وكأني بمَن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرّك في سلسلة جنونه ويقول لقد أفرطت في تزقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطّرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير.

أي إن هذه الحالة خارج نطاق العقل وأحكامه لذا تضيق العبارة عنها ولا تسري عليها أحكام العقل. ويستشهد ابن طفيل بحالة حي بن يقظان الذي كان يرى العالم المحسوس متكثّراً من جهة وواحد من جهة أخرى. كما أن العقل يبدأ بالمحسوس ويرتقي إلى المعنى الكلّي، أي إن مجال العقل هو المحسوس الذي يرتقي منه إلى المعقول، وعلى هذا فالعقل قاصر عن إدراك حقيقة ذلك المجال الإلهي الذي لا صلة له بالمحسوس.

وتحدّث ابن طفيل عن مشاهدات حي بن يقظان في الملأ الأعلى بعد أن أفاق من حالة الاستغراق فذكر أنه أدرك عقول الأفلاك البريئة عن المادة ورأى ما فيها من كمال وبهاء وحُسْن لا يستطيع له وصفاً باللسان ورأى الملائكة المسيحيين الذاكرين.

كذلك رأى ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد رأى

عليها الخبث وهي ذوات المعذبين والأشقياء، وفي هذا يؤكد ابن طفيل على الجزاء الروحاني.

وبعد، فهذه بإيجاز ملامح الاتصال عند ابن طفيل يمكن أن نخلص منها إلى عدة ملاحظات نوجزها فيما يلي:

١ ـ إن طريق الاتصال طريق متدرّج يبدأ من الأدنى المحسوس ثم يرتقي إلى الأعلى بحيث إن كل مرحلة من مراحله تُفضي إلى الأخرى، ولا يمكن بلوغ مرحلة أعلى إلّا بعد اجتياز المرحلة السابقة عليها والتي تؤهّله لبلوغ المرحلة التالية لها. وقد يشبه هذا من حيث الشكل تدرّج الصوفي في الأقوال والمقامات لكن الأساس عند كليهما مختلف من حيث إنه عند ابن طفيل لا يقوم على مداومة الذكر، وبعبارة أخرى فإنه يقوم على النظر عند ابن طفيل وعلى العمل عند الصوفية، ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض أوجه الخلاف.

٢ ـ إن طريق الاتصال في جوهره وأساسه عند ابن طفيل يقوم على النظر العقلي المجرد، لكن ليس معنى ذلك خلوّه تماماً من الجانب السلوكي العملي الأخلاقي تماماً خاصّة في مرحلته الأولى التي يشارك فيها الإنسان الحيوان غير الناطق فنجد ابن طفيل قد أشار إلى ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان حيال هذا الجانب الذي يجب أن يبعد فيه عن الانغماس إلى الحسّ ولا ينقاد للذّة الحسّيّة وللأهواء والميول الشهوانية وأن يقتصر على الضروري الذي به قوام حياته.

إن هذا الجانب العملي السلوكي كان في خدمة ذلك الجانب النظري العقلي، ولقد أشار ابن طفيل إلى ذلك، وإن مهمة ذلك الجانب هو أن يُعين على ممارسة الجانب النظري وحتى لا يلحق صاحبه ضعف.

إن هذا الجانب الحسّي يجب أن يخضع في إشباعه لما يقضي به العقل والأخلاق وإلاّ لن يتيسّر لِمَن يُسرف في إشباع هذا الجانب الترقّي عنه والوصول إلى المرحلة التالية.

ونجد الجانب الأخلاقي أيضاً في التشبّه الثاني وهو التشبّه بالأجسام السماوية، فيأتي الإنسان أفعالاً أخلاقية متشبّهاً بأفعال تلك الأجسام السماوية فيقدّم الخير إلى كلّ مَن يحتاجه وأن يكون رحيماً بالحيوان والنبات وغير ذلك من الأفعال الأخلاقية.

٣ ـ أن يؤدّي الإنسان أفعاله بشتّى صورها من أجل تحقيق الوحدة والانسجام في العالم، وأن يعمل على بقاء ودوام ما فيه من كائنات حيّة وغير حيّة، وأن يحافظ عليها، وأن يحقّق ذلك الانسجام بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة.

٤ ـ إن طريق الاتصال عند ابن طفيل لا يعني السلبية والانعزال عن الناس وهجر الحياة كليّة، بل إن فيه جانباً إيجابياً يعني فاعلية الإنسان في الكون وعمارته وتقديم الخير والمعونة إلى الآخرين. كما أن فيه الجانب التأمّلي والذي يقتضي العُزلة والانفراد للتأمّل والفكر ومداومة الفكر، لكن ذلك الجانب يأتي في مرحلة تكاد تقترب من نهاية الطريق وتحقيق الاتصال بالفعل.

وما نودّ أن نشير إليه في هذا الموضع هو أن ابن طفيل لم يقتصر على ذلك الجانب التأمّلي النظري المجرد وأنه لم يكن داعياً إلى هجر الحياة كلّيّة.

١٨ ـ جزء من مقدمة الرسالة:

قال الشيخ الفقيه الإمام الفاضل الكامل العارف أبو جعفر بن طفيل رحمه الله عليه: الحمد لله العظيم الأعظم القديم الأقدم العليم الأعلى الحكيم الأحكم الرحيم الأرحم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم وكان فضل الله عليك عظيماً. أحمده على فواضل النعماء وأشكره على تتابع الآلاء وأشهد أن لا إلّه إلّا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمُعجِز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولي الهِمَم العظائم وذوي المناقب والعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلّم تسليماً كثيراً.

سألت أيها الأخ الكريم الصفيّ الحميم منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي أن أبثّ إليك ما أمكنني بثّه من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا فاعلم أن مَن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجدّ في اقتنائها، ولقد حرّك منّي سؤالك خاطِراً شريفاً أفضى بي والحمد لله إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورها

وعالم غير عالمها. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذّة والحبور لا يستطيع مَن وصل إليها وانتهى إلى حدٍّ من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرّها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البَوْح بها مُجمَلَة دون تفصيل. وإن كان ممّن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى أن بعضهم قال في هذه الحال: سبحاني ما أعظم شأني، وقال غيره أنا الحق، وقال غيره ليس في الثوب إلاّ الله، وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمة الله عليه فقال متمثّلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره
فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدّبته المعارف، وحذقته العلوم.

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال فإنه يقول: إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة وحصل متصوّره بفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مُبايناً لجميع ما تقدّم مع اعتقادات أُخَر ليست هيولانية وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزّهة عن تركيب الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال إلَهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمَن يشأ من عباده.

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهه إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري.

ولا شك أنه بلغها ولم يتخطّها. وأما الرتبة الي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وإن كانت إيّاها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسمّيه قوة إلاّ على المجاز إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصّة أسماء تدلّ على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها وحرّكنا سؤالك إلى ذوق منها هي من جملة الأحوال التي نبّه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما عنّت له خلسات من اطّلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم أنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الاتّياض. ثم أنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمع شيئاً عاج منه إلى جناب القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم أنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيّناً وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النيل بأن يصير سرّه مرآة مجلوّة يحاذي بها شطر الحق وحينئذ تدرّ عليه اللذّات العلى ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردّد. ثم أنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة وهناك يحقّ الوصول.

فهذه الأحوال التي وصفها رضي الله عنه إنما أراد بها أن تكون

له ذوقاً لا على سبيل الإدراك النظري المُستَخرَج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج.

وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك الطائفة وإدراك سواها فتخيّل حالٍ من الخلق مكفوف البصر، إلّا أنه جيد الفِطرة قوي الحدس ثابت الحفظ مسدّداً الخاطر ونشأ منذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرّف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأُخَر حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل مَن يلقاه ويسلّم عليه بأول وهلة وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدلّ عليها، ثم أنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعقده ولا أنكر من أمرها شيئاً وصادق الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان أحدهما تابع للآخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذّة العظيمة.

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى. والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبو بكر أنها أجلّ من أن تُنسَب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمَن يشاء من عباده. وحال النظّار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلّا على سبيل المجاز هي الحالة الثانية. وقد يوجد في النادر مَن

هو بمنزلة مَن كان أبداً ثابت البصيرة مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر، ولست أعني أكرمك الله بولايته ههنا بإدراك أهل النظر ما يدركونه من عالم الطبيعة وبإدراك أهل الولاية ما يدركونه ما بعد الطبيعة فإن هذين الدركين متباينان جدّاً بأنفسهما ولا يلتبس أحدهما بالآخر، بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة مثل ما أدركه أبو بكر، ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً. وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ. وقد عاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسّر مبيّن، وينبغي أن يقال له لا تستعمل طعم شيء لم تذق ولا تتخطّ رقاب الصديقين. ولم يغفل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدّة. وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى وهدان أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قَدْح عليه في سيرته وتكذيب لما أثبته من الحثّ على الاستكثار من المال والجمع له وتعريف وجوه الحيل في اكتسابه.

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حرّكتنا إليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدّ أحد غرضين: أما تسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ومتى حاول أحد ذلك وتكلّفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري لأنه إذا كسى

الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجهٍ ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلّت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم وظنّ بآخرين أن أقدامهم زلّت وهي لم تزل. وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة وسِعَة الأكتاف محيطة غير مُحاط بها.

والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك يتعدّى أحدهما هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا أكرمك الله بولايته شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرّف فيه العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصّقع الذي نحن فيه. لأنه من الغرابة في حدٍّ لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومَن ظفر بشيء منه لم يكلّم الناس به إلاّ رمزاً فإن الملّة الحقيقية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذّرت عنه. ولا تظنّنّ أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تَفِي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية. وذلك أن مَن نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلق من بعدهم خلق زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم مَن قال:

برح بي أن علوم الورى
اثنان ما أن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها
وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلق من بعدهم خلق آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذِهناً ولا أصحّ نظراً ولا أصدق رَوِيّة من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المَنِيّة قبل ظهور خزائن علمه وبثّ خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه في النفس وتدبير المتوحّد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة. وقد صرّح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً إلاّ بعد عُسْر واستكراه شديد. وإن ترتيب عبارته في بعض المواقع على غير الطريق الأكمل ولو اتّسع له الوقت مالَ لتبديلها (فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلقَ شخصه).

وأما مَن كان معاصراً له مَن لم يُوصَف بأنه في مثل درجته فلم نرَ له تأليفاً. وأما مَن جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممّن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وما ورد فيها من الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتاب المِلّة الفاضلة بقاء النفوس الشرّيرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاءً لا نهاية له.

ثم صرّح في السياسة المدنية بأنها مُنحَلّة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلاّ للنفوس الكاملة، ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال ذلك كلاماً هذا معناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخُرافات عجائز فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصيّر الفاضل والشرّير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكلّ إلى العدم، وهذه ذلّة لا تُقال وعَثرة ليس بعدها جبر. هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده في النبوّة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصّة وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفّل الشيخ أبو علي بالتعبير عمّا فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء. وصرّح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشّائين وإن مَن أراد الحق الذي لا جُمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية. ومَن عُنِيَ بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتّفق وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطّن لسرّه وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء.

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحلّ في آخر ويكفر بأشياء ثم يتحلّلها. ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر

الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب الميزان: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمُفصِح بالأحوال أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث. وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه مَن تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل مماثل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلاّ مَن هو شريكه في اعتقاده. ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلاّ ما يشكّك في اعتقاده الموروث لكفى بذلك نفعاً، فإن مَن لم يشكّ لم ينظر، ومَن لم يبصر بقي في العَمَى والحيرة ثم تمثّل بهذا البيت:

خـذ مـا تـراه ودع شيئـاً مـررت بـه
في طلعة الشمس ما يُغنيك عن زُحَل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع به إلاّ مَن وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً، ومَن كان مُعَدّاً لفهمها فائق الفطرة يكفي بأيسر إشارة. وقد ذكر في كتاب الجواهر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمّنها صريح الحق. ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها. وليس الأمر كذلك، فتلك الكتب هي كتاب المعارف العقلية وكتاب النفخ والتسوية ومسائل مجموعة سواها، وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا

تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة، وقد يوجد في كتاب المقصد الأسنى ما هو أغمض مما في ذلك. وقد صرّح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ليس مضنونا به. فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها، وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه في مهواه لا مخلّص له منها، وهو قوله بعد ذِكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متّصف بصفة تُنافي الوحدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثيراً ما تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممّن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا ولم يتخلّص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه وكان بلغنا من العلم تتبّع كلامه وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضها إلى بعض وأضافه ذلك إلى الأراء التي رزحت في زماننا هذا ولهج بها قوم من مُنتَحِلِي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنصر ثم وجدنا فيه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة.

وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثَر عنّا وتعيّن علينا ان تكون أيّها السائل أول مَن أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيحٌ ولا شك وذكاء صفائك.

غير أنّا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مباديها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل.

هذا إن أنت حسّنت ظنّك بنا بحسب المودّة والمؤالفة لا بمعنى أنّا نستحق أن يقبل قولنا. ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلّا ما هو أعلى منها إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات. وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدّم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقّق ببصيرة نفسك كل ما تحقّقناه وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه.

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمّة كلها على هذا الفن، فإن صدق منك العزم وصحّت نيّتك للسـير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمع إليه بهمّتك وكلّيتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق وآمنها من الغوائل والآفات. وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة عن التشويق والحثّ على دخول الطريق فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان وأبسال وسلامان الذين سمّاهم الشيخ أبو علي ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب وذكرى لمَن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وهي الجزيرة التي يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يُثمِر نساءً. وهي التي ذكر المسعودي أنها جواري الواقواق. لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواءً وأتمّها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً وإن كان ذلك على خلاف ما

يراه جمهور الفلسفة وكبار الأطباء. فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع. فإن كانوا قالوا ذلك، لأنه صحّ عندهم أنه ليس على خطّ الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجه. وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة كالذي يصرّح به أكثرهم، فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه وذلك أنه قد يبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلّا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارّة والإضاءة، وتبيّن فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارّة ولا متكيّفة بشيء من هذه الأمور المزاجية. وقد تبيّن فيها أيضاً أن الأجسام الي تقبل الإضاءة أتمّ القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفّافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه، وهذا وحده ما برهنه الشيخ أبو علي خاصّة ولم يذكره مَن تقدّمه، فإذا تمّ وصحّت هذه المقدمات فاللازم عنها أن الشمس لا تسخّن الأرض كما تسخّن الأجسام الحارّة أجساماً أُخَر تماسّها. لأن الشمس في ذاتها غير حارّة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها وأحوالها في التسخين والتبريد ظاهرة الاختلاف للحسّ في هذين الوقتين. ولا الشمس أيضاً تسخّن الهواء أولاً ثم تسخّن بعد ذلك الأرض بتوسّط سخونة الهواء، وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قَرُبَ من الهواء من الأرض في وقت الحرّ أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علوّاً. فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً حتى إن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعّرة أشعل ما حاذاها.

وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها. وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه لأنه أبعد المواضع من الظلمة عند محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء كثيرة وما قَرُبَ من المحيط كان أقلّ ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سَمت رؤوس الساكنين فيه. وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشدّ ما يكون. فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس أهله كان شديد البرودة جدّاً وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة. وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض على خطّ الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهي في سائر العام ستّة أشهر جنوباً منهم وستّة أشهر شمالاً منهم. فليس عندهم حرّ مُفرِط ولا برد مُفرِط، وأحوالها بسبب ذلك متشابهة وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله، وإنما ينـبهاك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولّد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب. فمنهم مَن بتّ الحكم وجزم القضية بأن حيّ بن يقظان من جملة مَن تكوّن في تلك البقعة من غير أُم ولا أب، ومنهم مَن أنكر ذلك وروى من أمره خبراً يقصّه عليك فقال: إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متّسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامِرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأَنَفة والغيرة،

وكانت له أُخت ذات جمال وحُسْن باهر فعضلهـا ومنعها الأزواج إذ لم يجدها كفؤاً. وكان له قريب يسمّى يقظان فتزوّجها سرّاً على وجهٍ جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم. ثم أنها حملت منه ووضعت طفلاً، فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرّها وضعته في تابوت أحكمت زمّه بعد أن أرْوَتْه من الرّضاع وخرجت به في أول الليل في جملة من خَدَمها وثقاتهـا إلى ساحل البحر وقلبها يحترق حبّاً به وخوفاً عليه. ثم إنها ودّعته وقالت: اللّهمّ إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكفّلت به حتى تمّ واستوى وأنا قد سلّمته إلى لطفك ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبّار العنيد فكن له ولا تسلّمه يا أرحم الراحمين. ثم قذفت به في اليم فصادف ذلك جري الماء بقوة المدّ فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدّم ذِكرها وكان المدّ ينتهي إلى أقصاه في البرّ لا يصل إلى ذلك المكان إلاّ بعد سنة فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفّة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزاور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء في النقص والجزر عن التابوت الذي فيه الطفل وبقي التابوت في ذلك الموضع وعَلَت الرمال بهبوب الرياح وتراكمت بعد ذلك حتى سدّت باب الأجمة على التابوت وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة فكان المدّ لا ينتهي إليها وكانت مسامير التابوت قد قُلِعَت وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة فلما اشتدّ الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوقع صوته في أُذُن ظبية فقدت ولداً لها خرج من كناسة فحمله

العقاب. فلما سمعت الصوت ظنّته ولدها فتتبّعت الصوت حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو يئنّ من داخله حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه فحنّت الظبية ورغت به وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً وما زالت تتعهّده وتربّيه وتدفع عنه الأذى.

هذا ما كان من ابتداء أمره عند مَن ينكر التولّد. ونحن نصف بعد هذا كيف تربّى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أنه تولّد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحارّ والبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى وكانت هذه الطينة المتخمّرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيّؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمّه مشابهةً بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدّة لُزوجها وحدث للوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطين هوائي في غاية الاعتدال اللائق به. فتعلّق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً بيُسْر انفصاله عنه عند الحسّ وعند العقل. إذ قد تبيّن أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم. فمن الأجسام ما لا يُستضاء به وهو الهواء الشفّاف جداً، ومنها ما يُستضاء به بعض استضاءة وهي الأجسام الكثيفة غير الثقيلة، وهذه تختلف في قبول الضياء فتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يُستضاء به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الثقيلة كالمرآة

ونحوها. فإذا كانت هذه المرآة مقعّرة على شكل مخصوص حدث فيها النار لإفراط الضياء. وكذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى فيّاض أبداً على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره لعدم الاستعداد وهي الجمادات التي لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدّم. ومنها ما يظهر أثره فيه وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدّم. ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً وهي أنواع الحيوان وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدّم ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدّة قبوله لضياء الشمس إنه يحكي صورة الشمس ومثالها. وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدّة قبوله للروح أنه يحكي ويتصوّر بصورته وهو الإنسان خاصّة وإليه الإشارة بقوله ﷺ أن الله خلق آدم على صورته فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المُحرِقة لسواها. وهذا لا يكون إلّا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا كله مبيّن في مواضعه اللائقة به فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلّق.

١٩ ـ الجزء الأخير من الرسالة:

وذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي وُلِدَ بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه انتقلت إليها مِلّة من المِلَل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدّمين صلوات الله

عليهم وكانت مِلّة مُحاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تُعطى خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جَرَت به العادة في مخاطبة الجمهور. فما زالت تلك المِلّة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوّى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمّى أحدهما أبسالاً والآخر سلامان فتلقيا تلك المِلّة وقبِلاها أحسن قبول وأخذا أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على أعمالها واصطحبا على ذلك وكانا يتفقّهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عزّ وجلّ وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب.

فأما أبسال فكان أشدّ غَوْصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل.

وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشدّ بُعداً عن التأويل وأوقف عن التصرّف والتأمّل. وكلاهما مجّد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدلّ على أن الفوز والنجاة فيهما. وأقوال أُخَر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.

فتعلّق أبسال بطلب العزلة ورجع القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العِبرة والغوص على المعاني وأكثر ما كان يتأتّى له أمله من ذلك بالانفراد.

وتعلّق سلامان بملازمة الجماعة ورجع القول بها لما كان في طباعه من الجُبْن عن الفكرة والتصرّف فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويُزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين، وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما.

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكوّن بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد بها يتأتّى لملتمسه. فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة وفرّق باقيه على المساكين وودّع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنه. فبقي أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عزّ وجلّ ويعظّمه ويقدّسه ويفكّر في أسمائه الحُسنى وصفاته العليا فلا ينقطع خاطره ولا تتكدّر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسدّ به جوعه. وأقام على تلك الحال مدّة وهو في أتمّ غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربّه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقرّ عينه. وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة. فكان لا يبرح عن مغارته إلّا مرّة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء. فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة بل كان يتطوّف بأكناف تلك الجزيرة ويسيح في أرجائها فلا يرى إنسيّاً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق في

بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألمّ بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر.

فأما أبسال فلم يشك أنه من العبّاد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العُزلة عن الناس كما وصل هو إليها. فخشي إن هو تعرّض له وتعرّف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله.

وأما حي بن يقظان فلم يَدْرِ ما هو لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرّعة سوداء من شعر وصوف فظنّ أنها لباس طبيعي. فوقف يتعجب منه ملياً وولّى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طِباعه من البحث عن حقائق الأشياء.

فلما رآه يشتدّ في الهرب خفـي عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة. فشرع أبسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرّع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شيء. فجعل حي بن يقظان يتقرّب منه قليلاً قليلاً وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه وبكاءه ويشاهد خضوعه فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظّمة لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبيّن له أن المدرّعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً وإنما هي لبـاس مُتّخذ مثل لباسه هو. ولمّا رأى حُسْن خشوعه وتضرّعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العـارفة بالحق فتشوّق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما

الذي أنجب بكاءه وتضرّعه فزاد في الدنوّ منه حتى أحسّ به أبسال فاشتدّ في العدو واشتدّ حي بن يقظان في أثره حتى التحق به لمـا كـان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكّنه من البراح. فلما نظر إليه أبسال وهو مُكتَسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلّل كثيرٍ منه ورأى ما عنده من سرعة الحضـر وقوة البطش فـرق منه فرقـاً شديداً وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو غير أنه يميّز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلّمها من بعض الحيوانات ويجرّ يده على رأسه ويمسح أعطافه ويتملّق إليه ويُظهِر البِشْر والفرح به حتى سكن جاش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً.

وكان أبسال قديماً لمحبته في علم التأويل قد تعلّم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلّم حي بن يقظان ويُسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجّب مما يسمع ولا يدري ما هو غير أنه يُظهِر له البِشْر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه. وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقرّبه إلى حي بن يقظان فلم يدرِ ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل فتفكّر حي بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط في تناول الغذاء ولم يدرِ أصل ذلك الشيء الذي قُدِّمَ له ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا فامتنع عن الأكل ولم يزل أبسال يرغّب إليه ويستعطفه وقد كان أولع حي بن يقظان. فخشي إن دام على امتناعه

أن يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه، فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء وندم على فعله وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم. فلم تتأتَّ له المشاهدة بشرعة. فرأى أن يقيم مع أبسال في عالم الحسّ حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل فالتزم صحبة أبسال. ولما رأى أبسال أيضاً أنه لا يتكلم آمن من غوائله على دينه ورجا أن يعلّمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجْر وزُلفى عند الله.

فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرّر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة حتى علّمه الأسماء كلها ودرّبه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة. فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة. فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أُمّاً أكثر من الظبية التي ربّته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقّى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول، فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المُفارِقة لعالم الحسّ العارفة بذات الحق عزّ وجلّ ووصف له ذات الحق تعالى وجلّ بأوصافه الحُسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذّات الواصلين وآلام المحجوبين فلم يشكّ أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزّ وجلّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنّته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن

يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلاّ تبيّن له، ولا مُغلَق إلا انفتح ولا غامض إلاّ اتّضح وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقّق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلّمها في مِلّته. وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سِيَرَهم قبل وصول المِلّة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم. ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلّهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم يرَ فيه شيئاً على خِلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحِقٌّ في وصفه صادق في قوله رسول من عند ربه. فآمن به وصدّقه وشهد برسالته. ثم جعل يسأله عمّا جاء به من الفرائض ووظّفه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقّى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صحّ عنده صدق قائله، إلاّ أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما.

أحدهما لِمَ ضرب هذا الرسول للناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء من ذات الحق هو مُنَزَّه عنها وبريء منها، وكذلك في أمر الثواب والعقاب؟

والأمر الآخر أنه لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسّع في المأكل حتى تفرغ الناس للباطل بالباطل، والإعراض عن الحق؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلّا ما يقيم به الرمق. وأما الأموال فلم تكن عنده بمعنى وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعّبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات. فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه الأباطيل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه أن الناس كلهم ذوو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يدري ما هم عليه من البَلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم. وأنهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً فلما اشتدّ إشفاقه على الناس وطمع أن يكون نجاتهم على يديه حدّثت له نيّة في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه. ففاوض في ذلك صاحبه أبسال وسأله هل تمكّنه حيلة في الوصول إليهم؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفِطرة والإعراض عن أمر الله فلم يتأتّ له فهم ذلك. وبقي في نفسه تعلّق بما كان قد أمله وطمع أبسال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المُريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلّص من سواهم. فساعده على رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً لعلّ الله أن يسني لهما

عبور البحر فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيّء لهما من أمرهما رشداً. فكان من أمر الله عزّ وجلّ أن سفينة في البحر ضلّت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من السبر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء فرقّوا منهما فكلّمهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم فأجابوهما إلى ذلك وأدخلوهما السفينة. فأرسل الله إليهم ريحاً رخاءً حملت السفينة في أقرب مدّة إلى الجزيرة التي قصداها. فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فعرّفهم بشأن حي بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجّلوه، وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز. وكان أس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العُزلة. فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبثّ أسرار الحكمة إليهم.

فما هو إلاّ أن ترقّى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم عمّا يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ومُراعاة لحق صاحبهم أبسال. وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبيّن لهم الحقّ سرّاً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلاّ نفوراً مع أنهم كانا مُحِبّين في الخير راغبين في الحق. إلاّ أنهم لنقص فِطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق

أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلّة قبولهم. وتصفّح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون. وقد اتخذوا الهِمَم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، ألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر. لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدال إلاّ إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظّ لهم منها. قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. فلما رأى سرادق الغراب قد أحاط بهم وظلمات الحُجُب قد تغشتهم والكل منهم إلاّ اليسير لا يتمسكون من مِلّتهم إلاّ بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفّتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والمبيع، ولم يخافوا يوماً تنقلب فيه القلوب والأبصار بانَ له وتحقّق على القطع أن مخاطبتهما بطريق المكاشفة لا يمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتّفق، وأن حظّ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدّنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدّى عليه سواء فيما اختصّ هو به وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلاّ الشاذّ النادر وهو مَن أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن. وأما مَن طغى وآثر الحياة الدّنيا فإن الجحيم هي المأوى وإن تعب أعظم وشقاوة أعظم ممّن إذا تصفّحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلاّ وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة: إما مال يجمعه أو لذّة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفّى به أو جاه يُحرِزه أو عمل من أعمال الشرع

يتزيّن به أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي وإن منكم إلّا واردها كان على ربك حتماً مقضياً، فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه. فلكلّ عمل رجال وكلٌ مُيَسّر لما خُلِقَ له. سُنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسُنّة الله تبديلاً، فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر لهم عمّا تكلم به معهم وتبرّأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلّة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البِدَع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوامّ من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذّرهم منه غاية التحذير. وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلّا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين. وأما السابقون السابقون فأولئك المقرّبون فودّعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما حتى يسّر الله عزّ وجلّ عليهما العبور إليها وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين.

هذا أيّدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حي بن يقظان وأبسال وسلامان. وقد اشتمل على حظ الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في مقال خطاب وهو من العلم المكتوب الذي لا يقبله إلاّ أهل المعرفة بالله ولا يجهله إلاّ أهل الغرة بالله وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشحّ عليه. إلاّ أن الذي سهّل علينا إنشاء هذا السرّ وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا هذا من آراء مفسدة نبعث بها متفلسفة العصر وصرّحت بها حتى انتشرت في البلدان وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين طرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء أو يظنوا تلك الآراء هي المضمون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبّهم وولوعهم بها. فرأينا أن نُلمِح إليهم بطرف من سرّ الأسرار لنجذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدّهم عن ذلك الطريق. ولم تخلُ مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب لطيف ينتهك سريعاً لمَن هو من أهله ويتكاثف لمَن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعدّاه.

وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته. فلم أفعل ذلك إلاّ لأني تسنمت شواهق يزلّ لطرفي عن مرآها وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترتيب والتشويق في دخول الطريق. وأسأل الله التجاوز والعفو وأن يوردنا من المعرفة به الصفو. إنه منعم كريم والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته.

٢٠ ـ سرّ تغيّر الظواهر الكونية عند ابن طفيل:

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء المدرسة الفلسفية الإسبانية وسار على نهجه ابن طفيل وحياة الأخير غامضة. غموض حياة الأول ومؤلّفاته ليست أعظم حظّاً من مؤلّفات سابقة فقد باد معظمها ولم يبقَ منها إلّا شذرات متفرّقة. بيد أن روايته الفلسفية المشهورة «حي بن يقظان» التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامّة في أسلوب جذّاب وخيال بديع وتعدّ من أطراف ما خلق فلاسفة الإسلام وقد ترجمت إلى عدّة لغات وكانت في غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزوو.

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله فقد تصوّر شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثّر بالمجتمع قطّ ومع هذا تمكّن بعقله الفردي من إدراك الحقائق الكونية والتدرّج منها إلى حقية الحقائق التي أفاضت عليه النور والمعرفة، وهذا الشخص هو «حي بن يقظان» الذي وُلِدَ في جزيرة قرب خطّ الاستواء ولم يرَ أباً ولا أمّاً وإنما منحته الطبيعة غزالة تولّت إرضاعه وتغذيته ولم يكد يشبّ وترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله فبحث في الظواهر الكونية وسرّ تغيّرها وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفيّة تتصرّف فيها وصوراً تشكّلها وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسمّيه الفلاسفة العقل الفعّال ولم يزل يبحث ويعلّل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربّه أو بُعده عنه ووسيلة القُرْب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هي النظر والتأمّل.

وسواء أكان هذا الغرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين فإنه يبيّن لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة فإن «حي بن يقظان» يحمل في ثناياه كثيراً من خصائص «المتوحّد» وثانياً في لغة «حي» الخيالية وصوره المجازية ما يعبّر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال.

٢١ ـ آراء ابن طفيل في العقل:

ينتمي ابن طفيل إلى تلك المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أتباعها اسم «الإشراقيين» وقد حاول هذا الفيلسوف في كتابه «حي بن يقظان» معالجة ذلك الموضوع الذي شغل تفكير الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلاً ونعني به مسألة اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال.

ومن الثابت أن رأيه في هذا العقل الأخير لا يختلف في شيء عن رأي الإسكندر الأفروديسي ولذلك فإنّا نفهم الآن معنى تلميح ابن رشد حين يقول: إن الفلاسفة في أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلاّ إذا كان على مذهب الإسكندر فلا شك في أنه كان يقصد أبا بكر بن طفيل بهذه العبارة.

وقد أعطانا ابن طفيل فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه في مشكلة الاتصال في كتابه آنف الذكر ذلك الكتاب الذي يمكن وصفه بأنه

محاولة منهجية جريئة يبيّن لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد في مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية فيرقى إلى عالم العقول المفارقة أو الملائكة ثم يفنى في نهاية الأمر في الوجود الأول وعندئذ يستطيع أن يشاهد في هذه الذات جميع الحقائق ويدرك جميع الكائنات روحية كانت أم جسمية وليس ثمّة ريب في أنه تأثّر بآراء ابن سينا تأثّراً كبيراً. فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية وهي التي يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإلّه.

ولن نعرض بالتفصيل لذكر حياة «حي بن يقظان» الذي تآزرت جميع العوامل الطبيعية على إيجاده والسهر عليه حتى استوى عوده وانقلب كائناً مفكّراً فأخذ يدرس كل ما يقع تحت نظره وسمعه في تلك الجزيرة النائية التي شهدت ميلاده ونشأته ثم انتهت به المعرفة إلى إدراك أن جميع ما يراه من الموجودات إنما نشأ بسبب خالق ثم ألحّت عليه فكرة هذا السبب الأول في كل شيء فذهل عمّا كان فيه من تصفّح المخلوقات والبحث عنها «حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلّا ويرى فيه أثر الصنعة فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتدّ شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلّيّة عن العالم المحسوس وتعلّق بالعالم الأرفع المعقول».

وكان اهتداؤه إلى معرفة الإلّه سبباً في توجيهه إلى معرفة نفسه فإنه تبيّن له أنه إنما أدرك هذا الوجود الأول لوجود ذات روحية في جسمه، وهذه الذات لا تحتوي على شيء من صفات الأجسام. ثم فكّر ودبّر فوجد أن هذه الذات هي حقيقته وإن كانت لا تقع تحت

الحسّ وتبيّن له أن الجسم ليس بشيء فإنه يتحلّل وينقص ويفنى، وإنما النفس فلما كانت جوهراً بسيطاً فإنها خالدة وأدرك كذلك أن كماله لا يكون بسبب الجسم وإنما ينحصر في مشاهدة الذات الأول أي الوجود الحق مشاهدة دائمة.

وكان يحرص على التفكير في هذا الوجود ولا يغفل عنه ما استطاع حتى «توافيه مَنِيّته وهو في حال المشاهدة فتتصل لذّته دون أن يتخللها ألم».

وكذلك لاحظ أنه من العسير عليه أن يتخلّص جملةً من تأثير العالم الحسّي الذي كان يكتنفه من كل جانب فإنه وجد ـ على الرغم من أنه كان يحرص على التفكير في الخالق ويجد في ذلك سعادته ـ أن حواسه وخياله ما برحت تشغله وتصرفه عمّا هو فيه، وكان يلقى كثيراً من العناء والمشقّة إذا حاول الرجوع إلى المشاهدة، وكان لا يستطيع ذلك إلاّ بعد جهد شديد.

ولمّا أدرك أن نفسه خالدة أراد أن يعلم حالها لو استطاعت التحرّر من البدن في أثناء وجودها في هذه الحياة فاهتدى إلى أن للإنسان حالات ثلاث فإن فيه بدناً وروحاً حيوانياً وجوهراً عاقلاً فإذا غلبت عليه الحال الأولى كان كسائر الحيوان منصرفاً إلى مطالب الجسد، وإذا غلبت عليه الحال الثانية فلربما استطاع أن يشاهد الحق ولكن مشاهدته إياه ليست على كمالها وذلك لأنه يعقل ذاته في الوقت نفسه، أما في الحال الثالثة فإنه يستطيع أن يدرك الغاية الكبرى وهي المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض «الذي لا

التفات فيه بوجهٍ من الوجوه إلاّ إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه وفنيت وتلاشت».

ولكن ما السبيل إلى إدراك هذه اللذّة الكبرى؟ يقول ابن طفيل: إن «حي بن يقظان» كان يلزم مقارنة مطرقاً منصرفاً عن جميع ما يشغل حواسّه وقواه الجسمية، وكان يجمع فكره ويوجّه همّه إلى الوجود الواحد، فإذا عنّت له فكرة أخرى غيره أو سنح لخياله سانح سواه «طرده عن خياله جهرة ودافعه وراضَ نفسه على ذلك وداب فيه مدة طويلة بحيث تمرّ عليه عدّة أيام لا يتغذّى فيها ولا يتحرك وفي خلال شدّة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن دكره وفكره جميع الذوات إلاّ ذاته فإنها كانت تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك وغاب عن ذكره وفكره السمٰوات والأرض مما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع المواد المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحلّ وصار هباءً منثوراً ولم يبقَ إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنىً زائداً على ذاته لمَن الملك اليوم؟ لله الواحد القهّار».

فلما فنيت نفسه على هذا النحو شاهد ما لا عين رأت ولا أُذُن سمعت ولا خطر على قلب بشر وعجز عن وصف ما رأى. فإن مَن يروم التعبير عن المشاهدة الصرفة يشبه رجلاً يريد أن يذوق الألوان.

وقد وصف لنا ابن طفيل حال المشاهدة على نحوٍ يقرّبها إلى الخيال فقال: إن «حي بن يقظان» لما فنيت نفسه في مشاهدة الوجود الأول ثم رجع إلى عالمه الحيّ كان كرجل أفاق مما يشبه السُّكْر، فعلم أن هذا العالم الدنيوي ليس إلاّ ظلاً وخيالاً للعالم الإلّهي. ثم عنّت له هذه الفكرة وهي أنه «لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة». ويمكن تشبيه هذا الأمر لديه بنور الشمس والأجسام المادية فإنه إذا وقع عليها ظهرت ألوانها وربما ظن المرء أن هذه الألوان ذاتية فيها، ولكن ليس الأمر كذلك فإن نور الشمس يظلّ على حاله سواء أكانت الأجسام موجودة أم غير موجودة ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله ثم عرضت له هذه الشبهة وهي كيف تحدّث الكثرة في هذا العالم؟ ولكنه ما لبث أن فطن إلى أنها ثارت عنده بسبب بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والوحدة والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام، ولذلك فإنه لا يجوز بحالٍ ما استخدام مثل هذه الألفاظ في وصف الذوات العاقلة التي تدرك ذات الإلّه بسبب تجرّدها من المواد وليس ينبغي أن يوصف العالم الإلّهي بلغتنا الإنسانية لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحسّ وعالم العقل الذي لا يعرفه إلاّ مَن شاهده.

وينبغي لنا أن نذكر أن المشاهدة الصوفية لدى ابن طفيل تُعَدُّ سبيلاً إلى معرفة الكائنات على نحوٍ مضاد للمعرفة العقلية المألوفة فإن «حي بن يقظان» بعد أن سلك صاعداً طريق الوصول إلى إدراك

الذات الإلّهية عاد يهبط من مشاهدتها إلى إدراك جميع الكائنات التي كانت سبباً في توجيهه أول ذلك الأولى على النحو الذي ذكره من قبل كلٌ من أبي نصر وابن سينا. ومعنى ذلك أنه ربط التصوف هنا بنظرية الفيض المأخوذة عن الأفلاطونية الحديثة فذكر أن هناك تدرّجاً في الوجود وأن هناك أفلاكاً لكلٍّ منها عقل أو ملك يدبّره، وليست هذه العقول متّحدة في النوع ولا يمكن القول بأنها هي التي قبلها ولا هي غيرها فإن الاتفاق والاختلاف لا ينطبق إلاّ على الأشياء المادية. وقد شبّه ابن طفيل الصلة بين هذه العقول بهذا المثال فقال: إنها شبيهة بالمرايا المتتالية التي تعكس جميعها صورة الشمس. وينتهي الفيض إلى مرتبة هذا العالم الحسّي وتسيطر عليه ذات روحية « ولهذه الذات سبعون ألف وجه وفي كل وجه سبعون ألف فم وفي كل فم سبعون ألف لسان يسبّح بها ذات الواحد الحق ويقدّسها ويمجّدها. . . وإن لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذّة مثل الذي رآه لما قبلها وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدّم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها».

والنفوس الإنسانية جزء من العقل الأخير لو جاز لنا القول بأنه يقبل التعدّد والكثرة ولو لم تكن النفس حادثة لقلنا إنها هي نفس هذا العقل ولو لم تكن خاصّة ببدن معيّن لقلنا إنها لم تحدث ولما انتهى «حي بن يقظان» إلى هذه المرحلة الأخيرة شاهد نفوساً فارقت أبدانها جملةً، ونفوساً أخرى لم تفاوت أجسامها بالموت، غير أنها

استطاعت أن تتحرّر منه بالفكر والزهد في عالم الحسّ. وكانت هذه النفوس من الكثرة إلى حدّ لا نهاية له إذا صحّ القول بأنها متعدّدة وكانت تبدو واحدة إن جاز القول بأنها واحدة، ومعنى ذلك أنها مجردة من كل مادة فلا يصحّ وصفها بأنها كثرة أو واحدة. ورأى هناك أيضاً نفوساً ران عليها الخبث فَبَدَت كمرايا يعلوها الصدأ وقد ولّت وجهها عن صورة الشمس. وكانت هذه النفوس ترزح في آلامها وحسراتها. ورأى فيما عدا ذلك كائنات تلوح وتضمحل فأنعم فيها النظر «فرأى هَوْلاً عظيماً وخطباً جسيماً وخلقاً حثيثاً... وتسويةً ونفخاً وإنشاءً ونسخاً» ثم ما لبث أن عادت إليه حواسّه وغاب عنه العالم الإلّهي.

ولمّا شاهد ما شاهد ثم عاد إلى العالم المحسوس لجّ به الهوى والتشوّق إلى الرجوع مرة أخرى نحو عالم المشاهدة فرأى أنه لمّا سلك السبيل الأول سبيل التفكير والانصراف عن مطالب الجسد استطاع العودة على نحوٍ أكثر يسراً منه في المرة الأولى وقدّر له المكث مدة أطول وما زال يقبل ويدبّر حتى انتهى في آخر أمره إلى مرتبة يستطيع فيها الاتصال متى شاء. وكان لا ينصرف عن عالم العقل إلاّ للضرورة القصوى أي لمطالب بدنه التي قلّلها إلى حدٍّ كبير «وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عزّ وجلّ من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذّاته تخلّصاً دائماً ويبرأ عمّا يجده من الألم من الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن»، ذلك لأنه كان يعلم أن النفس الإنسانية التي اهتدت إلى معرفة الله على هذا النحو قبل أن تفارق البدن وداومت على حال

الاتصال والمشاهدة وأقبلت عليها بكليّتها تخلد راضية مطمئنة وتظلّ في لذّة لا نهاية لها لتخلّصها من جميع أدران البدن ومطالبه في أثناء الحياة الدنيا، أما النفوس الجاهلة التي لم يُتَحْ لها إدراك الوجود الأول فإنها تهلك وتفنى بفناء أجسامها كما هي حال البهائم والأفاعي. وأما النفوس التي عرفت وجود الإله ولكنها أعرضت وانصرفت عنه إلى لذاتها الجسيمة فإنها تحرم من المشاهدة مع شدّة شوقها إليها وتظلّ هكذا في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها.

وإنّا نرى أن ابن طفيل لا يكاد يختلف في هذه المسألة الأخيرة عن أبي نصر الفارابي الذي سبقه إلى القول بفناء بعض النفوس الإنسانية وخلود بعضها الآخر: إمّا في العذاب وإما في النعيم الروحيين، ومع ذلك فإنه يختلف عنه من جهة أنه يقرّر إمكان الاتصال بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلٓهية لا بينها وبين العقل الفعّال.

ولسنا في حاجة إلى تقرير هذا الأمر بالتفصيل وهو أن ابن طفيل كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى آراء الإسكندر فإنه يرى مثله أن العقل الإنساني ليس بشيء ذي بال وأن الله هو يفكّر في نفوسنا. كذلك نرى بوضوح أن تصوّفه تصوّف تقليد تغلب عليه مسحة مذهب وحدة الوجود.

ومن ثم فإن هذا الفيلسوف كان أستاذاً لمَن زعموا في الغرب أنهم أتباع ابن رشد وهم هؤلاء الذين كانوا يقولون بأن العقل الإلٓهي متّصل تمام الاتصال بالنفوس الإنسانية. وليس من العدل أن يوجّه

«توماس الأكويني» نقداً إلى أبي الوليد فإن هذا الأخير صرّح أكثر من مرة واحدة باختلافه مع الإسكندر الأفروديسي فيما يتعلق بطبيعة العقل الماديّ وسوف نفهم مدى اهتمام ابن رشد بتحديد تلك الطبيعة في كثيرٍ من كتبه وشروحه لأنه كان يريد الخلاص من تأثير آراء الإسكندر ومن تصوّف الفلاسفة المسلمين.

ثبت المراجع

١ ـ موقف أهل السُنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسيهر.
٢ ـ فتاوى ابن الصلاح.
٣ ـ حضارة العرب، دكتور ـ غوستاف ليون ـ، ترجمة عادل زعيتر.
٤ ـ العجيب في تاريخ المغرب، المراكشي.
٥ ـ طبقات الأمم، صاعد الأندلسي.
٦ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور.
٧ ـ نفح الطيب، المقري.
٨ ـ الفلسفة الإسلامية في المغرب، د. محمد غلّاب.
٩ ـ بين الدين والفلسفة، د. محمد يوسف موسى.
١٠ ـ مقدمة تحقيق رسالة حي بن يقظان، أحمد أمين.
١١ ـ حي بن يقظان، ابن طفيل.
١٢ ـ الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د. عاطف العراقي.
١٣ ـ الفرق الكلامية الإسلامية، دكتور علي عبد الفتاح المغربي.
١٤ ـ المواقف، للإيجي.
١٥ ـ حي بن يقظان، تحقيق دكتور فيصل بدير عون.
١٦ ـ في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، دكتور محمد قاسم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المحتويات